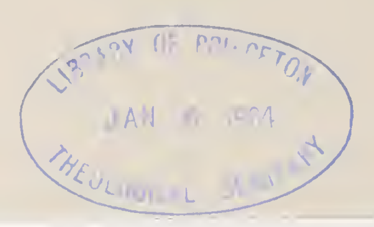

JAN



Analecta Gregoriana
Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita

VOL. C
SERIES FACULTATIS THEOLOGICAE
Sectio A (n. 18)

HACIA LA PRIMERA TEOLOGIA DE LA PROCESION DEL VERBO

Estudios Valentinianos - Vol I/2

por

ANTONIO ORBE S. J.

ROMAE
APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE
1958

IMPRIMI POTEST

Romae, die 15 Octobris 1958

R. P. Paulus Muñoz Vega, S. I.
Rector Universitatis

IMPRIMATUR

E Vicariatu Urbis, die 8 Novembris 1958

† Aloysius Traglia
Archiep. Caesarien., Vicesgerens

ROMAE - TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE

INDICE GENERAL

Sección segunda

A PROPOSITO DE LA PROBOLE VALENTINIANA

SIGLAS

AAA — Acta Apostolorum Apocrypha, ed. *Lipsius-Bonnet*
ACW — Ancient Christian Writers, Westminster (Maryland)
AGWG — Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
AuC — Antike und Christentum, *F. J. Dœlger*
BAC — Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid
BAW — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München
BLE — Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse
BT — Bibliotheca Teubneriana, Leipzig
CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin
CC — Corpus Christianorum, Turnholt
CCAG — Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Bruxelles
CG — Mss. gnóstico del Museo Copto en el Cairo
CH — Corpus Hermeticum, ed. *Nock-Festugière*, Paris
CIG — Corpus Inscriptionum Graecarum
CMAlchG — Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs, Bruxelles
CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain
CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae
DCB — Dictionary of Christian Biography, London
EE — Estudios Eclesiásticos, Madrid
ET — Excerpta ex Theodoto
EV — Evangelium Veritatis, Zürich
FlP — Florilegium Patristicum, Bonnae
FPhG — Fragmenta Philosophorum Graecorum, ed. *Mullach*
FzGNTK — Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, *Th. Zahn*
GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig
HE — Historia Ecclesiastica
HGLH — Historia General de las Literaturas Hispánicas
HThR — The Harvard Theological Review, Cambridge (Mass.)
JTS — The Journal of Theological Studies, London
NGG — Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften
OCP — Orientalia Christiana Periodica, Roma
PG — Migne, Patrologia Graeca
PGM — Papyri Graecae Magicae, *Preisendanz*
PL — Migne, Patrologia Latina

PS — Graffin-Nau, Patrologia Syriaca
P.-W. — Pauly-Wissowa (Kroll), Real-Encyclopädie der classischen Altertums-Wissenschaft
RB — Revue Biblique, Paris
RHE — Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain
RHPhR — Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg-Paris
RHT — La Révélation d'Hermès Trismégiste, *Festugière*
RSR — Recherches de Science Religieuse, Paris
RTAM — Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Mont César
SBA — Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften
SCh — Sources Chrétiennes, Paris
SVF — Stoicorum Veterum Fragmenta
TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig
ThLZ — Theologische Literaturzeitung, Leipzig
VC — Vigiliae Christianae, Amsterdam
ZfKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZkTh — Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck
ZnTW (ZNW) — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Giessen

SECCION SEGUNDA

A propósito de la probole valentiniana

En capítulos anteriores hemos mencionado las *emisiones* valentinianas. La procesión « tanquam a mente voluntas » era una de ellas. Un estudio general sobre la *probole* (= *emissio*) [1], a lo largo de los primeros siglos está aún por hacerse. Lo reclama no obstante la importancia que le dieron algunos heresiólogos, como S. Ireneo ; la historia que tuvo, incorporada a las veces — como en algunas figuras de la Iglesia africana — a la tradición eclesiástica trinitaria, o impugnada otras violentamente por arrianos y nicenos. Lo requiere sobre todo su trascendencia dentro de las primeras especulaciones teológicas [2], singularmente entre los valentinianos. Verhoeven [3] y mucho antes que él I. de Beausobre [4] y D. Petau [5], ofrecen valiosos elementos, breves, para su estudio. Tampoco yo trato de agotarlos, ni de historiarlos, como se merecen, a lo largo de la teología patrística. Ni siquiera entre los prenicenos, únicos que me interesan.

Posiblemente en el origen de las tres especies de emisión hay que situar aquella psicología popular a que aludía en una ocasión Galeno hablando de los cristianos [5a], amiga de comparaciones.

Para un examen fundamental del concepto, convendría simultanear con él — por sus inevitables interferencias — estudios sobre términos afines, tales como *problema*, προβάλλεσθαι, *prophora*, προελθεῖν, προϊέιν y otros : con sus respectivos latinos. Todos ellos han sido empleados para indicar las procesiones divinas.

Es conocida la actitud que adoptaron los Padres ante el

---

[1] Cf. Reynders, *Lexique* II. 105. - Términos análogos catalogados apud Wolfson, *Philosophy* 252 ; y recientemente por Spanneut, *Stoïcisme* 305.

[2] Hablando de s. Justino llamó muy bien la atención el P. Feder sobre la importancia de la « probole » : Diese Begriffe (prolatio, emissio, editio) haben in der Entwicklungsgeschichte des Trinitätsglaubens eine nicht unwichtige Rolle gespielt. - *Justin* 94.

[3] *Studien* 137-147 ; más elemental aún Rosenmeyer, *Quaest. Tert.* 27 ss. y Evans, *Ag. Prax.* 239 s.

[4] *Hist. Man.* I. 548 ss. Cf. Lobeck, *Aglaophamus* 891.

[5] *trin.* V. c. 6 ss. ; sobre todo c. 8 § 12 in fine.

[5a] « La mayoría de la gente no puede seguir un ratiocinio con atención sostenida. Tienen necesidad de que les hablen en parábolas (= comparaciones) ... Así vemos en el día cómo esos hombres que llaman cristianos sacan la fe de comparaciones ». Galeno, apud Abulfeda, *Historia anteislamica*, ed. Flaischer, Leipzig 1831, p. 109 : véase de Labriolle, *Réaction* 95 s. ; Grillmeier, *Logos am Kreuz* 19 s. (muy denso).

homoousios [6]. Unos de manifiesta aversión [7], otros de simpatía, hasta llegar a la definición dogmática de Nicea.

La *probole* se halla íntimamente vinculada en su concepto, desde los orígenes, al *homoousios* [8]. Ambos van incardinados por los valentinianos a las procesiones y emisiones [9]. La historia comprensiva de uno cualquiera de ellos obligaría a seguir la trayectoria de su compañero de origen, hasta la separación mutua.

Si no siguieron ambos la misma ruta ni merecieron igualmente la consagración conciliar, se debe a razones ajenas a las que presidieron su común nacimiento heretodoxo. La historia de una cualquiera de ellas resulta por sí sola muy compleja, como lo verá el lector ; pero instructiva. También ante la *probole* se situaron diversamente los ánimos, sobre todo entre los eclesiásticos. Los argumentos en pro o en contra son fáciles de aclarar. La dificultad está en examinar los perfiles y las razones últimas que legitimaron determinada actitud.

La *probole*, como el *Homoousios*, polariza muchos otros conceptos. La lógica impuesta por determinadas premisas, implicadas en la controversia de las procesiones divinas, justifica la actitud encontrada de los autores. Sólo por destacar tales implicaciones merece el estudio de la *probole*, en la teología del II y III siglo, indudable consideración.

Como todos los conceptos básicos, evoca y cristaliza, en los siglos prenicenos, las ideologías más dispares. Montanistas, valentinianos, gnósticos de todas clases, modalistas, eclesiásticos y arrianos intervienen activamente en su elaboración. Dentro de los eclesiásticos, las mentalidades más personales han tenido que situarse en pro o en contra de ella, pronunciándose a veces en pro de una especie y en contra de otra.

A título de impostación, ha habido que tratar los problemas trinitarios más básicos, apuntando la solución histórica, personalmente más satisfactoria. Yo hago caso omiso de infinitas con-

---

[6] Cf. Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 178 ss. max. 194 ss. ; Prestige, *Dieu* 172 ss. ; Petau, *trin.* IV c. 5 ; Kretschmar, *Trinität* 17 s. n. 6 ; Turner, *Pattern* 161 ss.

[7] Cf. de Riedmatten, *Paul de Samosate* 103 ss.; Loofs, *Paulus von Samosata* 147 ss. ; Opitz, *Athanas. Werke* II/1 p. 59 aparato; Galtier, *L'Homoousios de Paul de Samosate*, RSR 12 (1922) 30-45 ; y sobre todo Bardy, *Paul de Samosate* 251-278 muy completo y con rica bibliografía.

[8] Cf. Petau, *trinit.* V cc. 6 y 7 ; IV c. 5 ; véase Pétrement, *Dualisme* 276 n. 91.

[9] Cf. M. Werner, *Entstehung* 591 ss.

troversias, que interfieren continuamente a propósito de páginas y aun líneas, sometidas aquí por milésima vez a estudio. Solo para plantear la historia de una controversia cualquiera serían menester — en los problemas trinitarios prenicenos — más páginas de las que dedicamos el estudio de la *probole.*

Aquí intentamos perfilar las vicisitudes de un concepto valentiniano, dentro de la abigarrada lucha de ideas en que — con mayor o menor fundamento — se vió envuelta. Siguiendo un método, a nuestro juicio, seguro para historiar elementos sutiles que ordinariamente se pierden en la infinita problemática de los tiempos primeros, y quc sin embargo dan la clave de las grandes cuestiones.

* * *

En general, todo el mundo se situó — fuera del campo gnóstico — en contra de la *probole* valentiniana, porque todos la entendieron como una emisión o generación material. Y con semejante conotación — históricamente infundada — pasó el concepto a los postnicenos, para perdcrse en algunos concilios y desaparecer en la Historia, como noción absurda, indigna de ella.

La *probole*, materialmente entendida, apenas hubiera merecido una leve consideración, a no haberse prestado a explicar conceptos más levantados. Creyeron algunos poder eliminar la materialidad a ella inherente, para explicar las procesiones trinitarias. Otros imaginaron el término esencialmente viciado, incompatible con toda espiritualización. Tan diversa actitud justifica la estructura gencral de los capítulos. Hablaremos primero de los eclesiásticos, después de los heterodoxos. Entre los eclesiásticos, de los favorable a la *probole*, y en capítulo aparte de los desfavorables.

En el fondo coinciden casi todos. La novedad mayor no está en su actitud ante la *probole*, sino ante las clases de probole y ante su aplicación al campo de las procesiones divinas. Más aún, tampoco las procesiones divinas en general retendrán nuestra atención. En los siglos primeros el problema de las emisiones se polarizaba en torno a la procesión del Verbo.

Envueltos en tales capítulos — lo verá el lector — van gran parte de los preliminares de Nicea. Y sobre todo, los elementos característicos tradicionales que pudieron invocar arrianos y no-arrianos. El lector descubrirá fácilmente la línea continua de pensamiento que va desde los valentinianos, pasando por Orígenes, hasta los Eusebianos.

Capitulo sexto

I - ECLESIASTICOS FAVORABLES A LA PROBOLE

A) Escritores Latinos

TERTULIANO

El primer autor latino favorable al uso del término es Tertuliano, antes aún de su rompimiento con la Gran Iglesia. Aunque no en la forma griega de *probole*, en otras equivalentes le recoge ya en el *Apologeticum* :

> Hunc ex deo *prolatum* (sermonem) didicimus et *prolatione* generatum, et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Nam et deus spiritus. Et cum radius ex sole *porrigitur*, portio ex summa ; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed *expanditur* [ut] lumen de lumine accensum [1]. Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris. Ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo ; ita et de spiritu spiritus et de deo deus : modulo alter numerum

---

[1] Esta analogía, llamada a tener gran historia (cf. Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 140 ss.), figura en la tradición tertulianea. Schwartz (*Index* de Taciano TU IV/1 p. 84) relaciona *Apol.* 21 con *adv. Prax.* 27 mediante una cita incontrolable. - La analogía « lumen de lumine » figura en el *Carmen* ps. tertulianeo *adv. Marcionitas*, de origen quizá preniceno (cf. H. Waitz, *Das pseudotertullianische Gedicht advers. Marcionem*, Darmstadt 1901), donde se repite dos veces bajo la forma « genitum de lumine lumen » (IV, 29 y V, 199) : cf. Bull, *Defensio* III, 10. 19. Igualmente en s. Gregorio de Elvira (*Tract. Orig.* ed. Batiffol 67, 21) : « Sicut enim ex leone leo nascitur, ita Deus de Deo et lumen ex lumine procedere dicitur ». Yo no veo que la fórmula denuncie en s. Gregorio ninguna tradición origeniana : cf. Jordan, *Theologie Novatians* 62 : d'Alès, *Tertullien* 82 ; Stier, *Logoslehre* 98 ss. Véase asimismo s. Agustín, *de Genesi ad litt.* I, 16, 31 PL 34, 258 AB.

> gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit [2].

El Verbo ha sido engendrado *prolatione*, sin menoscabo de la unidad substancial con Dios Padre. Por eso es Hijo de Dios y dios. Tertuliano apela a la enseñanza tradicional (*didicimus*). Explica su mente mediante dos analogías complementarias : la del rayo y el sol, por un lado, y la de « lumen de lumine », por otro. No ve dificultad alguna en conciliarlas, sin peligro de modalismo [3]. La primera declara la alteridad personal (modulo alter) o mejor quizá numérica [4], dejando a salvo la unidad substancial, la no-separación. La segunda legitima derechamente la integridad y no-disminución de la substancia divina de origen.

Las mismas ideas aparecerán desarrolladas con mayor amplitud en *adv. Praxean.* El término se halla purificado de toda conotación peyorativa, y Tertuliano le traduce sin miedo por « prolatio » [5].

Análogo fenómeno se advierte en *de praescriptione.* La probole se inserta llanamente en la Regla de fé :

> Regula est autem fidei... qua creditur : unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem [6], qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium *emissum* [7] ; id Verbum filium eius adpellatum .... [8]

Haya o no que leer *emissum* Tertuliano descubre su pensamiento. El Verbo es una probole de Dios, « primogénita de la

---

[2] *Apol.* 21, 10-13. Cf. Franco, *Final del Reino* 35 ss. - Para las variantes del *Codex Fuldensis* aquí adoptadas, Dölger, *Sonnenstrahl* AuC I. 276 n. 17. Las líneas de Tertuliano pasaron literalmente a la fórmula de fé católica de la *Altercatio Heracliani laici cum Germinio ep. Sirmiensi* ed. C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota* I. Christiania 1883 p. 143 ss.

[3] Véase por el contrario S. Justino p. 577 ss.

[4] Cf. Evans, *Ag. Prax.* 245. - Evans lee de distinta manera « *alternum* numerum » ibid. y p. 59.

[5] resp. « prolatum » « porrigitur » « expanditur » « excessit ».

[6] Alusión a la tesis valentiniana y marcionítica.

[7] Oehler (ed. 1854) retiene con el Agobardino *demissum.* El sentido no cambia. También *demissum* conota probole, como se ve por las líneas siguientes : « Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur : sic animus magnus ac sacer et in hoc *demissus*, ut propius quaedam divina nossemus, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae » Séneca, *epla.* 41, 5: Beltrami I. 146, 13 ss. Cf. si lubet Refoulé, SCh vol. 46 p. 106 n. *b*.

[8] *Praescr.* 13, 2 : cf. ibid. 10, 4.

creación»[9], emitida como una primera Palabra de Dios. El africano conocía ya entonces a los valentinianos[10] y sus *emisiones* eónicas. Entendía sin duda el abuso del término entre ellos. Al aceptarlo en la *Regula fidei* canonizaba por su cuenta la probole, entendida como en el *Apologeticum*, o quizá — igual asimismo que en el *Apologeticum* — la heredaba canonizada ya por la Tradición[11].

Todavía en el *adv. Hermogenem*, antes aún de su paso al Montanismo, recogía el término con tecnicismo evidente :

> At enim prophetae et apostoli non ita tradunt mundum a deo factum apparente solummodo et adpropinquante materiae, quia nec materiam ullam nominaverunt, sed primo Sophiam, conditam, initium viarum in opera ipsius[12], dehinc et Sermonem *prolatum* per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil[13].

* * *

Montanista ya, antes aún del *adv. Praxean*, Tertuliano menciona con igual tecnicismo — y como en fuerza de un hábito consagrado — la «prolación» del Hijo[14].

Prescindiendo del término y atendiendo a la doctrina de la emisión del Verbo, en la forma de logos *prophorikos*, προελθών u otras análogas, Tertuliano pudo muy bien heredarla de escritores eclesiásticos, tanto y más que de los valentinianos[15].

En el término *probole*, sin embargo, depende de la Gnosis Valentiniana. Tertuliano se adelanta — motanista ya — al reparo

---

[9] Cf. *Apolog.* 21, 14 «iste igitur dei radius».

[10] A quienes alude repetidas veces en la misma obra *praescr.* 7. 10. 29 s.

[11] Cf. *de carne Christi* c. 17 ; Igitur si primus Adam de terra traditur, merito sequens vel novissimus Adam, ut apostolus dixit, proinde de terra, id est, de carne nondum generationi resignata, in spiritum vivificantem a deo *est prolatus.* Véase Iren. III, 21, 10.

[12] Cf. *Prov.* 8, 22 s.

[13] *Adv. Hermog.* 45, 1 W. 64, 23 ss. Cf. *Ioh* 1, 3. Véase *adv. Prax.* 5 ss.

[14] Véase *adv. Marc.* II c. 27 : «Nam et profitemur Christum semper egisse in dei patris nomine, ipsum ab initio conversatum, ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, filium creatoris, sermonem eius, quem *ex semetipso proferendo* filium fecit, et exinde omni dispositioni suae voluntatique praefecit».

[15] Cf. Evans, *Ag. Prax.* (Tertullian's debt to his predecessors) 31-38 ; Schlier, *Ignatius* 34 ss. ; Loofs, *Theophilus* 182 ss. ; y mis *Est. Valent.* V. 197 ss. 272 ss. - Véase Petau, *trinit.* VI c. 2 y 3.

que pudiera venirle del campo ortodoxo. ¿ Cómo podía legitimar el empleo de una expresión viciada ya en sus orígenes por Valentín ?

> Hoc si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere, id est, prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus alium atque alium aeonem de aeone producens, primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur et veritas vocabulo isto et re ac censu eius quia et haeresis utatur : immo haeresis potius ex veritate accepit quod ad mendacium suum strueret. Prolatus est Sermo dei an non ? Hic mecum gradum fige. Si prolatus est, cognosce προβολήν veritatis, et viderit haeresis si quid de veritate imitata est. Iam nunc quaeritur quis quomodo utatur aliqua re et vocabulo eius. Valentinus προβολάς suas discernit et separat ab auctore, et ita longe ab eo ponit ut aeon Patrem nesciat [16] ; denique desiderat nosse nec potest, immo et paene devoratur et dissolvitur in reliquam substantiam [17]. « Et sermo erat apud deum » [18] : et numquam separatus a Patre aut alius a Patre, quia « ego et Pater unum sumus » [19]. Haec erit προβολή veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus filium a Patre sed non separatum. Protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium : nam et istae species προβολαί sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. Nec dubitaverim Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quod ex origine profertur progenies est, multo magis sermo dei qui etiam proprie nomen Filii accepit : nec frutex tamen a radice nec fluvius a fonte nec radius a sole discernitur, sicut nec a deo sermo... [20]

Tertuliano filosofa sobre si debe o no aceptar un término originariamente heterodoxo. No todo lo de los herejes merece igual condenación, ni todo lo suyo se ha de rechazar sin más [21]. El hecho

---

[16] Cf. *adv. val.* cc. 9. 14. 15 ; Iren II, 17, 9 ss. ; 18, 1 ss. (ignorancia de Dios por Sophia). Véase Feuardent, apud Stieren, *Iren. Opera* I1. 794 s. ; Werner, *Entstehung* 531.

[17] Cf. *adv. val.* 9 ; Iren. I, 2, 2 ss. ; I, 3, 1. Véase Sagnard, *Gnose* 148 ss.

[18] *Ioh* 1, 1.

[19] *Ioh* 10, 30.

[20] *Adv. Prax.* c. 8 : Evans 96, 16 ss. ; comento 237 ss. Cf. Bull, *Defensio* III, 10, 15 s. ; Franco, *Final del Reino* 33 ss. ; Spanneut, *Stoïcisme* 306 ss.

[21] Lo mismo pensaba Orígenes, *Homil. IX*, 1 *in Num.* : « Si haereticorum voces adhibemus ad altare dei, ubi divinus ignis est, ubi vera dei

se cumple en la *probole*. Valentín denominaba así a la producción de un Eón por otro. El concepto como tal es sano : « prolatio rei alterius ex altera » ; independiente de Valentín, y anterior a él. No importa que Valentín le haya viciado, en su aplicación, introduciendo el error en una circunstancia ajena al concepto : en la separación entre emitentes y emitidos. Así explican ellos — siempre según Tertuliano — el pecado e ignorancia de Sophia.

En realidad el Verbo fué emitido, proferido ; pero sin perder contacto con el Padre. Basta pues salvar la unión entre el Padre y su probole (el Verbo) para adoptar sin recelos el término [22].

Dos razones mueven sobre todo al africano para condescender abiertamente con él. Una obvia, quizá gramatical. Otra típica del montanismo. Aunque no entre clásicos, entre escritores posteriores, el significado de emitir, proferir, parece ir aplicado al verbo προβάλλειν. Y así hablaban de emitir un olor (Dioscórides), una voz o un sonido (Diodoro), el fruto de un árbol (Josefo) [23].

---

praedicatio, melius ipsa veritas ex falsorum comparatione fulgebit ». Y poco antes : « si qua etiam in ipsis haereticorum verbis scripturae divinae sensibus (consona) inveniuntur inserta (recipiantur), ne pariter cum illis, quae fidei et veritati sunt contrariae, respuantur ; sanctificata sunt enim, quae de scriptura divina proferuntur et domino ablata » : véase Harnack, *Origenes*, *Hexateuch* 35 s. (= TU 42/3) : cf. *Hom. XI*, 7 *in Exod.* ; Clem. Al. *Strom* VI, 66, 5.

[22] Cf. Werner, *Entstehung* 524 ss. — Ya Séneca había empleado la analogía del sol y sus rayos para hacer ver la adhesión o unión entre emitentes y emitidos : « Non potest res tanta sine adminiculo numinis stare : itaque maiore sui parte illic est, unde descendit. Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur : sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius quaedam divina nossemus, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae : illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tamquam melior interest. » (*epist. Lucil.* 41, 5 cf. supra n. 7) ; véase asimismo Plotino, *Enn.* V, 1, 2, 17 ss. con la nota de Bréhier in h. l.

[23] Son los ejemplos traídos por Liddel-Scott ed. 8. de quien los aduce Evans *Ag. Prax.* 239 quien agrega : *Probole* in the corresponding sense is not quoted : one of its meanings is « bulwark », « protection », « pretext », and it seems possible that the Valentinians, using the word in the sense of « emission » (or better, « emanation »), were not unconscious of the idea that the aeons were a series of defences of the majesty of βῦθος» (*sic*). - Esta última conjetura se me hace peregrina. Cuando s. Ireneo enumera (*adv. haer.* II, 17) las especies de *emisión* no discute el término ni sus especies, sino simplemente su aplicación a las procesiones divinas, eónicas. Indicio de que el tecnicismo era ya consagrado, fuera de toda controversia y aplicación teológica. La idea de « defensas » siguió otra vía : cf. Schlier, *Kirche* 18 ss.

EL MONTANISMO Y LA PROBOLE

El montanismo hubo de contribuir también al favor decidido de Tertuliano. Católico aún — lo acabamos de ver — había adoptado el término. Al escribir *adv. Praxean* no entiende modificar poco ni mucho sus primeras tesis trinitarias. Como entre tantas obras tertulianeas, no interesadas en el problema típico del profetismo [1], su teología persevera igual que antes. Lejos de modificarla pasando al montanismo, encuentra en él nuevo motivo para ratificarla. El « Paráclito » se había significado expresamente a favor de la *probole* trinitaria.

> Protulit enim deus sermonem, *quemadmodum etiam Paracletus docet*, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium : nam et istae species προβολαί sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt [2].

P. de Labriolle [3] estudia brevemente el pasaje. Tertuliano, según él, no cita parabras textuales ; resume sólo las enseñanzas de Montano [4]. Con su habitual cautela, de Labriolle no adelanta conjetura alguna, ni trata de examinar entre los *oráculos* de Montano, llegados por otra vía [5], ninguno que haga luz sobre el particular.

Aun prescindiendo de la última cláusula (*nam et istae.....*) que probablemente es toda de Tertuliano, la línea montanista resulta digna de interés, por el solo hecho de haber canonizado, en la teología trinitaria, las tres especies de *probole*.

Tertuliano católico había aplicado al Verbo la prolación « tanquam a sole radius » (resp. « tanquam lumen de lumine «), de indudable base escrituraria [6]. La analogía « sicut radix fruticem » y « sicut fons fluvium » en su aplicación a la probole del *Sermo* comenzarían, según eso, a raíz de la nueva profecía [7].

---

[1] Cf. Dölger, *Unserer Taube Haus* AuC II. 50 y mis *Est. Valent.* V. 62.

[2] *Adv. Prax.* 8.

[3] *Crise* 54 ss.

[4] Ibid. 56.

[5] Ibid. 37 ss.

[6] Cf. *Hebr.* 1, 3 : B. F. Westcott in h. l. ed. 2 p. 9 ss.

[7] Cf. Evans, *Ag. Prax* 242. Para la emisión « tanquam a fonte fluvius », Evans apunta un texto (*Joh.* 7, 37 s.) que por otros conceptos había de

Montano por lo visto se había ocupado abiertamente de la procesión del Verbo, con una terminología muy próxima a la valentiniana ; y quizá, contra el modalismo de algunos. Entre sus *oráculos* no es fácil hallar elementos dogmáticos que lo declaren.

---

tener larga historia entre los escritores eclesiásticos. Prescindiendo de *Gen* 16, 7 « el ángel de Dios la (a Agar) encontró en la fuente », que dió ocasión a Filón para significativas especulaciones sobre la Sabiduría, fácilmente aplicables al Verbo trinitario (*de fuga* § 166 : cf. Lewy, *Sobria Ebrietas* 8 s.), convendría señalar por su enorme resonancia en la tradición judía y aun cristiana el texto clásico de *Jer.* 2, 13 : « pues dos maldades cometió mi pueblo : me abandonaron a mí, fuente de aguas vivas (πηγὴ ζωῆς), para excavarse aljibes ... ». Para la exegesis y trayectoria del verso cf. la nota densa y erudita de Lewy (*Sobria Ebrietas* 9, 1 : et si lubet ibid. 88 y 163). Aludido de manera significativa en el libro de *Enoc* (esl.) c. 96, 6 (ed. Charles, *Apocrypha* II. 267 : cf. Ibid. II. 203 a propósito de *Enoc* 22, 9 y II. 216) y aplicado a Dios por Filón como a « fuente de Vida » o mejor ζωῆς αἴτιος (*op. mund.* 30 ; *aet. mund.* 106), y « fuente de los bienes » (πηγὴ τῶν ἀγαθῶν) [*opif. mundi* 20. 21 ; *decal.* 81] o « río » (ποταμός) [*somn.* II, 238 s.] fué utilizado más tarde por Orígenes en sentido trinitario : *Com. in Mt.* XII, 9 (GCS X. 82, 25 ss.). El Padre figura como « fuente de Vida » (πηγὴ ζωῆς), el Hijo como *Vida.* Y expresamente se distingue entre uno y otro con la distinción que va de la fuente (πηγή) al río (ποταμός) : ὥσπερ οὐ ταὐτόν ἐστι πηγὴ ποταμοῦ καὶ ποταμός, οὕτως πηγὴ ζωῆς καὶ ζωή. El pasaje de *Jer.* 2, 13 lo empleó asimismo trinitariamente s. Atanasio *Orat. C. Arian.* I, 19 con algún otro texto escriturario relativo a la πηγή : *Bar.* 3, 12 : de Régnon, *Études* III. 164 ss. ; Kretschmar, *Trinität* 52. A esta Luz, supuesto el dúo *Fuente/Río* equivalente al *Padre/Hijo*, cabe muy bien agregar la exegesis origeniana de *Ioh.* 7, 38. *Prov.* 5, 15 s. *Jer.* 18, 3 (iuxta LXX) : véanse los lugares en H. Rahner, *Flumine de ventre Christi*, Biblica 22 (1941) 273-282. - Agréguese para la inspiración bíblica de πηγή *Ps.* 35, 10 ; *Jer.* 17, 13 s. Varios de estos pasajes aparecen juntos en s. Atanasio, *de Decret. Nic. syn.* 12, 2 ed. Opitz II/1 p. 11, 1 ss. — Sin embargo la emisión « tanquam a fonte fluvius » ha podido muy bien traducir entre los oráculos montanistas lugares escriturarios, donde no haya mención alguna de la fuente : cf. Orig. *Com. in Rom.* VII, 13 : « Unus autem uterque est deus, quia non est aliud filio divinitatis initium quam pater, sed ipsius unius paterni fontis, sicut sapientia dicit ». Y cita *Sap.* 7, 25 ss. ; cf. *in Rom.* IV, 9 (PG 14, 997 C) ; *Hom. in Num.* XII (GCS VII, 94) ; *in Eph.* fragm. XXXV (JTS vol. 3 p. 575) ; *de princ.* II, 2 K. 111, 30 ; *in Ioh.* Cadenas fragm. 69 Pr. 538, 8. Sobre el nombre πηγή aplicado al Logos cf. A. Jacoby, ἀνατολὴ ἐξ ὕψους ZnTW 20 (1921) 210. 214 apud Dölger, *Ichthys* II. 488 n. 9. — La idea de « fuente » trinitariamente aplicada ha podido tener además de los textos canónicos, alguno significativo que la apoyase fuera del Canon ; como el conocido del *Evangelium Hebraeorum* (« descendit fons omnis spiritus sancti ... ») cf. Usener, *Weihnachtsfest* 34 s. n. 18 ; 60

Yo encuentro uno, trinitariamente sugestivo, en el Anónimo de Eusebio [8], con su trilogía : ῥῆμα εἰμὶ καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. Según Lawlor [9] hay aquí una mención formal trinitaria, por este orden : *Hijo-Espíritu-Padre.* De Labriolle [10] se niega a ver en ῥῆμα al Cristo o Logos. Ningún paralelo puede señalársele — así él — entre los primeros escritores eclesiástico.

No creo demasiado en la fuerza de este argumento. Algunos como S. Cirilo [11] han conocido el término ῥῆμα para significar el Verbo. Mucho antes de él, Clemente Al. o el autor de la *Ecloga Profética* 53 a raíz de *Ps* 18,2 : ῥῆμα δὲ ὁ κύριος [12]. Quizás el Alejandrino se inspiraba en Filón, quien abiertamente identifica el Logos con el ῥῆμα por cuyo medio creó Dios todas las cosas [13].

El término, recogido en *Heb.* 1,3. 11,3 y 1 *Pet.*. 1,24 pudo muy bien haber pasado a Montano, sobre todo por el contraste entre el ῥῆμα y la δύναμις que figura en el primer texto : φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ [14].

Creo muy posible el influjo del ῥῆμα neotestamentario [15], tomado hipostáticamente, sobre el oráculo montanista.

---

n. 13 ; Resch, *Agrapha* 234 s. El contexto bautismal trinitario le apoyaría de manera especial. — Para un concepto más genérico de πηγὴ ζωῆς en la otra vida, Cumont, *Rel. Orient.* 246 n. 112 s. ; y sobre πηγή Terzaghi, *Synes. Hymn.* 234. Sobre la filosofía característica de la « fuente » en los Oráculos caldaicos y entre los neoplatónicos, la bibliografía citada por Klibansky-Labowsky, *Proclus in Parmenidem* p. 90.

[8] HE V. 16, 17.

[9] JTS IX (1908) 483.

[10] *Crise* 70.

[11] Véase Petau, *trin.* VI c. 1 § 6 post medium.

[12] Igualmente en *Strom.* VI, 34, 3 (II. 448, 16) : PG 9, 252 C ; *Strom.* VI, 148, 2 (II. 508, 2 s.) : otros ejemplos véanse en Repo, *Rhema* 138 ss.

[13] δι'οὗ (= τοῦ ῥήματος) καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο *sacr. Abel. et Cain* 8 ed. Cohn-Wend. I 205 : la misma igualdad *Logos* = ῥῆμα en *Leg. Alleg.* I 19 s. ed. Cohn-W. I 65. : véase Feder, *Justin* 139 ; Heinze, *Logos* 230. - Cf. *Deut.* 4, 12 y Filón, *migr. Abr.* § 47.

[14] El mismo H. Windisch *in Heb.* 1, 3 (Tubingen 1913 p. 13) escribe : « ... wenngleich tatsächlich das dem λόγος wie dem himmlischen Sohn zugrundeliegende Wesen weiter nichts als die Hypostasierung dieses in Gen 1 sich betätigenden göttlichen « Wortes » ist Hermas Vis. I 3, 4 ». A los lugares citados por Windisch, agregar un fragmento de las Cadenas (Teodoro de Mopsuestia), en K. Staab, *Pauluskommentare* p. 202 ; Greg. Nyss. *perf. Christ. forma* PG 46, 265 : otros testimonios en Westcott *in Hebr.* 1, 3 p. 14. Cf. J. Armitage Robinson, *in Eph.* 6, 17 y 5, 26.

[15] *Hebr.* 1, 3 ; 11, 3. Igualmente creíble resulta el influjo veterotestamentario de pasajes como *Ps.* 32, 6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώ-

Además, la oposición entre ἄρρητον y ῥητόν era bien conocida entre valentinianos para contrastar el nombre *inefable* y el « enarrable » del Salvador [16]. Lo mismo helenistas que gnósticos denominaban ἄρρητος al Dios Supremo [17]; lo cual hace muy creíble la existencia del ῥῆμα, en círculos análogos, para significar el Verbo, en quien lo inefable se hace *Palabra*; en un sentido equivalente a φωνή o también ὄνομα [18].

De acuerdo con la teoría estoica, que preside la filosofía de algunas Gnosis (concretamente de la valentiniana) en torno al Logos [19] a partir del Pensamiento (Ennoia) y de la Voluntad (Thelema) concebidos como *Dynamis*, se explica que Dios haya articulado su propio *Pneuma* o substrato natural, haciendo de él un « espíritu articulado » (ἔναρθρον πνεῦμα) [20], el Unigénito. No hablamos en pura conjetura. La teoría estoica hace acto de presencia entre los Simonianos de s. Hipólito, a propósito de una corta exegesis de 1 *Pet* 1,24 [21]; y el ῥῆμα de Dios o « palabra de revelación de la Magna Virtud » se nos describe « sellado, oculto, escondido » en la región de la divinidad, con caracteres que solo pueden convenir al Verbo de Dios [22]: en un documento que parece haber inspirado conjuntamente a simonianos, naasenos y al gnóstico Monoimo. Poco nos legaron los profetas frigios en torno a la Trinidad; pero los elementos del motanista Tertuliano, con su teoría de la *Ratio* — *Sophia* (resp. Spiritus) — *Sermo*, varias veces repetida, insinúan algo en el mismo sentido. El Hijo sería un ῥῆμα (= *Sermo*) prolaticio, nacido de la conjunción de la δύναμις (= Ratio divina) y del πνεῦμα (= Sophia) paternos.

El *Pneuma* quedaría involucrado en el *oráculo* de Montano,

θησαν (LXX). El cambio de λόγος por ῥῆμα sobre ser muy obvio se halla atestiguado por Hermas (*Vis.* I, 3, 4): καὶ τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανόν: *Vis.* III, 3, 5 τεθεμελίωται δὲ ὁ πῦργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος. — Véase la nota de Funk h. l.; Repo, *Rhema* 123.

[16] Cf. Iren I, 15, 1 paulo ante finem; Hippol. *Ref* VII, 25, 4.

[17] Cf. Festugière RHT IV. 94 ss.; Sagnard, *Gnose* 633 ad v.

[18] Cf. Cumont, *Religions* 240 n. 72; *Recherches Man.* I. 24 n. 2; Dieterich, *Abraxas* 21 s.; A. M. Kropp, *Zaubertexte* III. 196 ss.

[19] Cf. Iren II, 13, 1 ss.; Pohlenz, *Stoa* II. 199 s.

[20] Cf. λόγος = ἔναρθρος φωνή: Zeller, *Philosophie* III/1 p. 70; véase Pohlenz, *Stoa* II. 22 s.; Wolfson, *Philo* II 37 n. 85.

[21] *Ref* VI, 10, 2 W. 137, 24 ss.: « Palabra empero es — dice — del Señor la palabra (ῥῆμα) que se engendra en la boca y (el) verbo; no hay en efecto otra región donde nazca ». Cf. asimismo *Ref* V, 8, 14 con lo que dijimos en *Est. Val.* V. 197 s.; Repo, *Rhema* 155.

[22] *Ref* V, 9, 5 W. 98, 16 s.

como entre los valentinianos y Tertuliano, en los equívocos a que da lugar por su bivalencia [23].

* * *

Es curioso que el Montanismo haya inaugurado la teoría de las procesiones divinas con una triple comparación, relativa a la probole del Verbo, canonizando un término de tan fuerte colorido material. El interés que hubo de prestar singularmente al Espíritu Santo, aconseja atribuirle asimismo el desarrollo tripartito dado algo después por Tertuliano a la comparación primera: radix/frutex/*fructus*, fons/ flumen/*rivus*, sol/radius/*apex* [24].

---

[23] Cf. supra p. 457; Loofs, *Theophilus* 142 ss. 209 s.; Kretschmar, *Trinitätstheologie* 23 s.

[24] Cf. *adv. Prax.* 8 fere in fine: « secundus autem ubi est, duo sunt, et tertius ubi est, tres sunt. tertius enim est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio: nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit ». Véase también *de virg. vel.* I, 5: « aspice ipsam creaturam paulatim ad fructum promoveri: granum est primo et de grano frutex oritur et de frutice arbuscula enititur, deinde rami et frondes invalescunt et totum arboris nomen expanditur, inde germinis tumor et flos de germine solvitur et de flore fructus aperitur; is quoque rudis aliquamdiu et informis paulatim aetatem suam dirigens eruditur in mansuetudinem saporis ». Siguen luego unas líneas sobre la pedagogía humana, primero por Dios, luego por Cristo, últimamente por el Espíritu. - La trilogía « tertius a radice fructus ex frutice » elimina en gracia a su aplicación trinitaria, algún dato secundario. Lo mismo hicieron los Docetas de s. Hipólito (*Ref* VIII, 8, 4). - Kretschmar, *Trinitätstheologie* 24 n. 4 ha notado la anomalía de la tríada « tertius a fonte rivus ex flumine ». Cf. tamen Rosenmeyer, *Quaest. Tertull.* 27 n. 2 (flumen = *das Fliessende* ≠ *Strom*). Más perfilado resulta en este punto Arnobio el Joven (*Conflictus de Deo trino et uno*, lib. II c. 24 PL 53, 304 s.) con su trilogía *Vena/Fons/Fluvius* (Cf. si lubet Thomassin, *Dogm. Theol.*, *de Trin.* c. 26 § 14. - Thomassin estudia poco después (l. c. § 15) la tríada augustiniana *Fons/Fluvius/Potio*). Como quiera, cuando Tertuliano hace derivar al Espíritu del Verbo, como al riachuelo del río, no lo hace por simple descuido, sino por la idea, muy extendida entonces, de que la emisión divina, ya a partir del Logos, va degradándose a medida que se aparta de la fuente primera (cf. Prestige, *Dieu* 109). Y así el espíritu de Dios, en el Hijo, se hace pasible, por degradación de la impasibilidad que poseía en el Padre: cf. *adv. Prax.* 29 « nam et fluvius si aliqua turbulentia contaminatur, quanquam una substantia de fonte decurrat, nec secernatur a fonte, tamen fluvii iniuria non pertinebit ad fontem (la misma idea en Mario Victorino *adv. Ar.* IV 31: vide supra 502 s.). Et licet aqua fontis sit quae patiatur in fluvio; dum non in fonte patitur, sed in fluvio, non fons patitur, sed fluvius qui ex fonte est. Ita,

Entendidas obviamente las noticias de Tertuliano, el Montanismo invoca la triple analogía a favor de la distinción personal [25], esclareciendo una doctrina poseída ya de antes por la Magna Iglesia. Lejos pues de corregir el presunto modalismo primigenio de los montanistas, mediante su doctrina propia [26], solicitada por preo-

et si spiritus dei quid pati posset in filio, quia tamen non in patre pateretur, sed in filio, pater passus non videretur ». Véase Stier, *Logoslehre* 50. 64. - Esta idea había sido, capítulos antes, orquestada por Tertuliano, en función de la visibilidad : el Padre Invisible por la plenitud de su divinidad hace al Hijo visible « pro modulo derivationis », como el Sol invisible resulta visible en su rayo (*adv. Prax.* 14) : « Iam ergo alius erit qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri qui videbatur : et consequens erit ut invisibilem patrem intellegamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis, sicut nec solem nobis contemplari licet quantum ad ipsam substantiae summam quae est in caelis, radium autem eius toleramus oculis pro temperatura portionis quae in terram inde porrigitur ... ». De Tertuliano quizá pasó a Prudencio (*Apotheosis* 78 ss. p. 87 Dressel) : « Visibilis de fonte Deus, non ipse Dei fons/visibilis, cerni potis est, qui nascitur, at non/innatus cerni potis est » : cf. Dölger, *Ichthys* II. 489 n. 1. Llevada peligrosamente a las procesiones divinas, no tardaría en dar sus peores frutos entre los Arrianos : « Illi ergo qui persuadere moliuntur Filium non esse eiusdem substantiae cuius est Pater, argumentantur ex hoc quod Filius visus est Patribus (nótese que Tert. había argüido de la misma manera en *adv. Prax.* 14, aunque suponiendo la generación estricta del Hijo) : Pater, inquiunt, non est visus : invisibilis autem et visibilis diversa natura est. Et ideo, inquiunt, de Patre dictum est : Quem nemo hominum vidit nec videre potest (1 *Tim* 6, 16). Ut ille qui visus est non solum Moysi, sed etiam Abrahae ; non solum Abrahae sed etiam ipsi Adam et ceteris patribus, non Deus Pater, sed Filius potius credatur, *ut intelligatur creatura.* Catholica non hoc dicit ... Nam si dixeris Patrem invisibilem, Filium visibilem, distinxisti, immo vero separasti substantias (cf. Origen. *in Ioh.* II, 23 Preuschen IV. 80 : véase Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 146 s.) » s. Agustín, *Sermo* VII n. 4. — La trayectoria desde Tertuliano hasta los Arrianos no deja de ser instructiva. La degradación paulatina en las emisiones divinas tiene por lo demás grande importancia en algunos círculos alejandrinos, paganos y eclesiásticos (cf. Crouzel, *Origène* 34. 41. 45. 53 ss. 89 s. 111 ss. sobre todo 113) ; y entra de lleno en algunas filosofías indias (cf. J. H. Piet, *Saiva Siddhanta Philosophy*, Madras 1952 p. 75 s.).

[25] Cf. *adv. Prax.* 2 fere initio « et nunc magis ut instructiores per Paracletum », « deductorem scilicet omnis veritatis ».

[26] Como cree G. Kretschmar, *Trinitätstheologie* 24 siguiendo a W. Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929 p. 26 s. En el mismo sentido Stier, *Logoslehre* 93 nota. - Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus* 72 más prudente, formula sus dudas sobre el monarquia-

cupaciones polémicas, Tertuliano es una prueba de que el Parácito — sea por medio de Maximila, o del mismo Montano — se había significado en favor de su tesis [27] poniendo a contribución el concepto de probole.

Aparte las dos razones, gramatical y montanista, hubo quizá otras, exegéticas, que inclinaron a Tertuliano hacia la probole. A ella se prestaban algunos textos (v. gr. *Ioh.* 8,42) como lo comprueba indirectamente el propio africano [28] denunciando una exegesis atrevida, que exageraba la *probole* indicada por el término ἐξῆλθον [29].

* * *

En conclusión. Las noticias de Tertuliano resultan interesantes por varios capítulos [30]. Sobre todo por haber concentrado

---

nismo de Montano; el punto me parece zanjado por P. de Labriolle, *Crise* 37 ss. La interpretación del oráculo de Montano, referido por Dídimo Al. *de trin.* III, 41, 1 (PG 39, 984) e invocado por Kretschmar, o. c. 26 como argumento de su modalismo, la había dado, tiempo ha, de Labriolle, *Crise* 37 ss.; extraño su omisión por Kretschmar.

[27] Véase Loofs, *Theophilus* 210: « Aber das muss man nach Tertullians Berufung auf den Parakleten annehmen, dass der Paraklet — sei es erst durch Maximilla, oder schon durch Montanus selbst — sich ähnlich ausgesprochen hat, wie Tertullian in seiner Schrift *adv. Praxeam* » cf. tamen *Ibid.* 142; de Labriolle, *Crise* l. c.

[28] Cf. *adv. Prax.* 22: « Si deus esset pater vester, dilexissetis me. Ego enim ex Deo exivi (ἐξῆλθον) et veni ». Et tamen non separantur, licet exisse dixerit, ut quidam arripiunt huius dicti occasionem: exivit autem a patre ut radius ex sole, ut rivus ex fonte, ut frutex ex semine.

[29] La misma peligrosa exegesis viene fundamentalmente denunciada más tarde por Orígenes: *In Ioh* XX 18 (IV. 351, 4 ss.) cf. Evans, *Ag. Prax.* 301 s. A mi entender ambos, Tertuliano y Orígenes, aluden a los valentinianos que enseñaban la igualdad ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ πατρός = γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ πατρός. La interpretación ulterior sobre el sentido material dado a esta generación divina por los adversarios, ha de recibirse con cautela. Cf. inferius p. 675 ss.; igualmente la exegesis de *Ioh* 16, 28 denunciada por el mismo motivo, años más tarde, en la carta de Arrio a san Alejandro, apud s. Athan. *de synod.* c. 16 PG 26, 709 C: ed. Opitz, *Athan. Werke* II/1 p. 244, 17 ss.

[30] A título de erudición indico el influjo que el célebre capítulo tertulianeo *adv. Prax.* VIII con sus analogías montanistas ha tenido en s. Cipriano, *de eccl. cath. unitate* c. V que trascribo en su parte más interesante (ed. Hartel 214, 1 ss.) subrayando las reminiscencias tertulianeas:

» Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis *extenditur*,

en torno a la *Probole* tres (quizá, cuatro) actitudes históricamente representativas : *a*) la valentiniana, vista por Tertuliano con arreglo a su interpretación ingenua del sistema gnóstico [31] ; traduciendo la *probole* de Valentín por una emisión corporal, que lleva consigo separación entre emitente y emitido.

b) la montanista, subrayada mediante el recurso al Paráclito, favorable a la dualidad (resp. trinidad) de personas, fundada en la emisión.

c) la actitud personal de Tertuliano, independiente en absoluto del montanismo, aunque ratificada por él . Pone la probole como centro de su teoría antimodalista.

d) quizá, la modalista, adversaria de la *emisión* valentiniana, no tanto por lo corpórea, cuanto por ver en ella un concepto contrario al monarquianismo.

La habilidad de Tertuliano está en ratificar sus primeras ideas católicas sobre la *emisión* del Verbo, mediante las enseñanzas del Paráclito, y eliminar toda conotación corpórea inherente al término, para hacerlo valer en su lucha antimodalista.

Estudiado así el africano, resulta bastante más original y meritorio en su teología que si se le pretende llevar por la vía angosta de unos paralelos simplemente verbales [32].

---

quomodo solis multi *radii* sed *lumen* unum, et *rami arboris* (cf. *de virg. veland.* I, 5) sed robur unum tenaci *radice* fundatum, et cum *de fonte uno rivi* plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, *unitas tamen servatur* in *origine*. Avelle *radium solis* a corpore, *divisionem* lucis *unitas* non capit : ab *arbore* frange *ramum*, fructus *germinare* non poterit : *a fonte* praecide *rivum*, praecisus arescit. Sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum *radios suos porrigit* : *unum* tamen *lumen* est quod ubique diffunditur, *nec unitas* corporis *separatur* : ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius pandit : unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa : illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur «.

S. Cipriano depende aquí de Tertuliano a quien elabora para su intento eclesiológico, aplicando a la unidad de la Iglesia la indivisión y unidad mutua de las tres personas trinitarias. Otros influjos tertulianeos, Madoz, *Concilio XVI Toledo* 35 ss.

[31] Atestiguada sobre todo en *adv. Valentinianos.*

[32] Fiado quizás en exceso de S. Schlossmann, *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, ZfKG 27 (1906) 407 ss. y resumiendo sus conclusiones, escribe M. Spanneut (*Stoïcisme* 309) : Dans la ligne d'une unité par ἡνωμένα, il (Tert.) utilise les comparaisons du soleil et son rayon, de la source et son courant, de la racine et sa plante ; en même temps, il exploite les termes

NOVACIANO

La benevolencia tertulianea para la *probole* pasó a Novaciano, *de trinitate*. Doy brevemente los pasajes :

> Si homo tantummodo Christus, quomodo dicit : « Ego ex deo prodii et veni »[1], cum constet hominem a deo factum esse, non ex deo processisse ? ex deo autem homo quomodo non processit, sic dei verbum processit ; de quo dictum est : « Eructavit cor meum Verbum bonum »[2]. Quod quoniam ex Deo est, merito et apud Deum[3] est : quodque, quia non otiose *prolatum est*, merito omnia facit ; « omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil »[4]. Sed enim hoc Verbum, per quod facta sunt omnia *et deus*[5]. « et deus — inquit — erat Verbum ». Deus ergo processit ex Deo dum qui processit sermo, deus est qui processit ex dco[6].

Novaciano refiere *Ioh* 8,42, a la procesión divina del Logos, como los valentinianos, y no a su misión al mundo. En lo cual sigue

---

vus plus haut de *distributio*, *dispositio*, *distinctio*, opposés à *separatio*. Tertullien a donc appliqué à l'unité des trois personnes les concepts de son temps. Cependant, comme le remarque finement (!) S. Schlossmann, ces deux modes d'unité chez les philosophes étaient exclusifs l'un de l'autre. En les appliquant tous deux simultanément à l'économie divine, Tertullien dévoile son ignorance du système : sa terminologie philosophique n'est plus qu'une rhétorique (?).

[1] *Ioh* 8, 42 cf. *Ioh* 16, 28. Véase supra p. 530 sobre el recurso de los valentinianos al texto iohanneo.

[2] *Ps.* 44 (45), 1. Texto socorrido por los valentinianos (apud Origen. *in Ioh* I, 25 GCS IV. 29, 22 ss.) para demostrar la *prophora* del Logos divino: cf. Schlier, *Ignatius* 38 donde compara el pasaje origeniano con Iren. I, 14, 1 (marcosianos). - Para el uso del verso entre los eclesiásticos, Evans, *Ag. Prax.* 226 s.

[3] Cf. *Ioh* 1, 1. 2.

[4] *Ioh* 1, 3.

[5] Lo subrayado desapareció de los códices, según creo, por haplografía. No *deus est*, como Fausset y Jackson.

[6] Novac. *de trin.* c. 15 ed. Fausset 50, 12 ss. Cf. Jordan, *Novatian* 109 ss.

inmediatamente a su maestro Tertuliano [7], no a Orígenes [8]. Era la exegesis que había de apropiar otro partidario de la probole, s. Hilario [9].

Novaciano traduce el *processit* (resp. *prodii*) evangélico por « prolatum est » asimilando por su cuenta el concepto de Verbo prolaticio.

> Et merito in forma *pronuntiatus est* dei [10] dum et ipse super omnia, et omnis creaturae divinam obtinens potestatem, et Deus est exemplo Patris ; hoc ipsum tamen a Patre proprio consecutus, ut omnium et deus esset, et dominus esset, et deus ad formam Dei Patris ex ipso genitus *atque prolatus* [11].

Si no queremos violentar el texto, el Hijo (= Cristo) recibió del Padre la naturaleza divina y la divina potestad, para ser dios y Señor (deus et dominus) [12] mediante la generación y prolación *ex Patre*. ¿ Generación y prolación son aquí expressiones endiádicas, o difieren más bien como la generación interna (de Sophia) y la natividad perfecta (del Verbo) en Tertuliano ? Yo me inclino a esto segundo.

> Est ergo Deus Pater omnium institutor et creator... ex quo, quando ipse voluit [13], Sermo filius natus est : qui

---

[7] *Adv. Prax.* 22 cf. Evans o. c. 301 s.

[8] *In Ioh* XX, 18.

[9] *De Trin.* VI, 30 : « exisse ex deo quid sit requiro. Non utique dici potest, id ipsum esse a deo exisse, quod et venisse ; nam utrumque significat : ' Quoniam a deo exivi, et veni ,. Et ostendens quid esset *a deo exivi* et quid esset *et veni*, continuo subiecit : ' nec enim a me veni, sed ille me misit ,. Non se sibi esse originem docuit, cum ait « nec enim a me veni » et rursum ex Deo se exisse, et ab eo missum esse testatur. Sed cum ab iis, qui sibi deum patrem dicerent, idcirco se diligendum ait, quia ex deo exisset ; causam dilectionis ex causa docuit esse nascendi. Exisse enim ad incorporalis nativitatis retulit nomen ... » Hay aquí indudables resonancias de Tertuliano. Véase ibid. VI, 31 ss. passim, donde el Santo vuelve sobre el texto iohanneo.

[10] Cf. *Phil* 2, 6.

[11] *De trin.* c. 22 (81, 4 ss.). Véase ibid. la nota de Fausset.

[12] Recuérdese la opinión tertulianea sobre la distinción entre Dios y Señor : supra p. 154 ss. cf. tamen Jordan, *Novatian* 80 s.

[13] Cf. ibid. c. 31 (118, 5) : hic ergo quando pater voluit, processit ex patre : et qui in patre fuit (tanquam Sophia ?), quia ex patre fuit, cum patre postmodum fuit (tanquam Sermo Prolatus ?), quia ex patre proces-

non in sono percussi aeris, aut tono coactae de visceribus vocis accipitur [14], sed in substantia *prolatae a deo virtutis* agnoscitur [15].

Estas cortas líneas perfilan la teología de Novaciano. La prolación del Verbo se debió a la voluntad de Dios, y merced a ella la Virtud divina (= Sophia) logró una subsistencia que antes no tenía. Voluntad y Sabiduría divinas dieron juntas por fruto al Hijo, Verbo Subsistente ; según una teoría conocida, anterior aún a Tertuliano [16], que se dejará sentir igualmente en s. Hipólito [17] y en Gregorio de Elvira [18].

Ex quo dum huic qui est Deus omnia substrata traduntur, et cuncta sibi subiecta filius accepta refert patri, totam divinitatis auctoritatem rursus patri remittit, unus deus ostenditur verus et aeternus pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa [19] etiam in filium tradita et directa ; rursus substantiae per communionem ad patrem revolvitur, deus quidem ostenditur filius, cui divinitas tradita et *porrecta* conspicitur ; et tamen nihilominus unus Deus pater probatur. dum gradatim reciproco meatu illa maies-

---

sit, substantia scilicet illa divina, cuius nomen est verbum, per quod facta sunt omnia ... A mi ver, Novaciano sigue aquí a Tertuliano (resp. *Prov* 8, 22 ss. : iuxta *adv. Prax.* 6 y 7) distinguiendo entre el Verbo inmanente (= Sophia) concebido dentro del Padre, y el prolaticio (= Sermo) engendrado « nativitate perfecta » ; en función de los dos estadios *in Patre, cum Patre* insinuados por el capítulo de los Proverbios : cf. si lubet Evans, *Ag. Prax* 216 ss. ; Loofs, *Theophilus* 122.

[14] Se adelanta, como Orígenes a eliminar la pretendida prolación *material*, silábica, de los valentinianos (Orig. *in Ioh.* I, 24) : infra p. 688 s. Véase también la definición de Logos, conocida de los naasenos (Hipp. Ref V, 8, 14 GCS 91, 23 ss.) - Para la definición, terminológicamente estoica, recogida aquí por Novaciano cf. SVF II. 139 ss. : Pohlenz, *Sprachlehre* 158 ; *Stoa* II. 22 s. ; y mis *Est. Valent.* V. 196 ss.

[15] *De trin.* c. 31 (115, 18 ss.). Véase Fausset n. 1.

[16] Cf. supra p. 351 ss.

[17] *Syntagma* c. 10 ed. Nautin 251, 19 ss.

[18] *Tract. Orig.* cf. Jordan, *Theologie Novat.* 104 ss.

[19] En conformidad con la terminología tertulianea esta « vis divinitatis » se identifica — al parecer — con la « vis et ... divini sensus dispositio » del tratado *adv. Prax.* c. 6 — esto es — con *Sophia* : cf. Evans, *Ag. Prax.* 219 s. ; pero recoge una concepción todavía más antigua, la de δύναμις/διάθεσις de Tolomeo (apud Iren I, 12, 1) supra p. 312.

tas atque divinitas ad patrem, qui dederat, rursum ab ipso filio missa revertitur et retorquetur [20].

Novaciano multiplica términos para subrayar la emisión divina. *Emissus*, *prolatus*, *pronuntiatus*, *porrectus*... Sin negar algún peligro, tales expresiones podrían fácilmente justificarse, dentro de la teología de su maestro [21]. No resulta tan fácil salvar la mentalidad complementaria, denunciada por las líneas últimas.

En Novaciano se advierte un doble elemento que le sitúa al parecer frente a Tertuliano. El primero, relativo a la coexistencia del Hijo con el Padre. El segundo, relativo a la emisión y adsorción. Comencemos por este segundo. Yo no voy a estudiar aquí si Novaciano apunta la teoría clásica de los neoplatónicos [22], sensible ya entre los gnósticos [23] y entre algunas escuelas filosóficas indias [24], sobre el triple proceso infinito del Kosmos,a partir de Dios, mediante la Evolución (πρόοδος) y la Involución (ἐπιστροφή), hasta la permanencia (μονή) en el principio de origen. Hay páginas que ciertamente enseñan una involución *sui generis* del Verbo prolaticio, al principio original. La « vis divinitatis *emissa* a patre » anuncia su reversión al Padre. El doble movimiento de emisión y adsorción se halla imperado quizá por algunas premisas tertulianeas [25], pero en la forma adoptada por Novaciano extreman el peligro. De ahí la múltiple, desconcertante, exegesis de los críticos [26].

La dificultad de la exegesis de Novaciano está en determinar el significado exacto de la « vis divinitatis emissa (resp. porrecta) ». ¿ Es una *vis* inadecuadamente distinta del Logos prolaticio, como

---

[20] *De trin.* c. 31 (122, 4 ss.) ; cf. ibid. c. 18 (65, 22 s.) ; c. 22 (82, 13) ; c. 27 (97, 5 ss.).

[21] Cf. si lubet Thomassin, *de trinit.* c. 39.

[22] V. gr. de Proclo : cf. Praechter, *Gesch. Phil.* ed. 11 p. 653 ; Theiler, *Porphyrios und Augustin* 33 ss.

[23] Cf. *Pistis Sophia* c. 136 ed. Schmidt GCS 232, 23 ss. : ἴαω· ἴαω· ἴαω Dies ist seine Deutung (ἑρμηνεία) : Jota, weil das All herausgegangen ist, — Alpha, weil es sich wieder zurückwenden wird, — Omega, weil die Vollendung aller Vollendungen stattfinden wird. — Líneas muy significativas, porque representan quizás una etimología muy generalizada del nombre divino *Jao*, tan común a los gnósticos. Y en ese caso significarían una abreviatura del triple proceso cósmico.

[24] Cf. Piet, *Saiva Siddhanta* 48 ss.

[25] O filonianas : cf. Wolfson, *Philosophy* 195.

[26] Cf. Kriebel, *Tertullian u. Novatian*, 1932 p. 60 ; Harnack, *Dogmengesch.*[4] I. 633 n. 2 ; d'Alès, *Novatien* 130 ; Loofs, *Paul von Samosata* 211 ss. ; *Theophilus* 144 ss. ; Jordan, *Novatian* 107 s. ; Spanneut, *Stoïcisme* 302 s.

la Sophia tertulianea de su Sermo prolatus ? ¿ Se trata de una dynamis o διάθεσις que pasa, como cualidad meramente económica, a configurar la hipóstasis racional o Verbo engendrado por Dios ? [27]

Si así fuera, tendríamos algo análogo a la distinción origeniana entre el Verbo y la Vida hecha en El [28]. El Verbo sería un substrato deificado a raíz de la « vis divinitatis emissa a Patre », simultáneamente a su prolación ; pero separable de ella, al fin de la Economía. Una vez terminada ésta, quedaría el Logos, como hipóstasis racional, principio de los racionales todos ; pero la « vis divinitatis » por la cual había sido constituído intermediario de vida divina entre el Padre y los hombres, habría de retirarse al Padre, dejando al Universo racional, con el Logos a la cabeza, dotado de la visión beatífica y deificante, comunicada inmediatamente por el Padre « sin intermedio del Hijo » [29].

Planteado de este modo el problema, si la « vis divinitatis emissa a patre » torna a reabsorberse volviendo al estadio inicial [30] en que se hallaba *ab aeterno* antes de su emisión, la teoría de Novaciano pondría en peligro no tanto la personalidad del Logos, cuanto su divinidad esencial ; y vendría a parar al Modalismo que trataba de combatir.

Hay una primera, obvia, solución a esta dificultad. Según Novaciano antes aún de la emisión del Logos, Dios era Padre, y por tanto el Hijo siempre estaba en El, quizá como Nous o Sophia. Tal parecen significar algunas líneas [31].

---

[27] Elementos preciosos de juicio sobre la divinidad, *natura divina*, *substantia div.*, *virtus*, *vis divinitatis* y otros conceptos análogos, apud H. Jordan, *Novatian* 109 ss.

[28] Orig. *in Ioh.* II, 16 ss.

[29] Cf. Crouzel, *Origène* 80-83 : supra p. 343 ss.

[30] Como en Atenágoras, *Supplic.* 10 : cf. Verbeke, *Pneuma* 424 n. 57.

[31] *Trin.* 31 (117, 1 ss.) : « Hic ergo, cum sit genitus a patre, semper est in patre. semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. sed qui ante omne tempus est, semper in patre fuisse dicendus est : nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. semper enim in patre, ne pater non semper sit pater. quia et pater illum etiam praecedit, quod necesse est prior sit, qua pater sit : quoniam antecedat necesse est eum, qui habet originem, ille qui originem nescit ; simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit, habens originem, quia nascitur, et per patrem quodam modo, quamvis originem habet, qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo patre, qui originem solus non habet, nascitur ».

Pamelius [32], Bull primero por insinuaciones [33] y luego claramente [34]; y en nuestros días E. Amann [35] aunque con alguna modestia, parecen descubrir en tales líneas la generación eterna, y con ella la coeternidad entre el Padre y el Hijo. Ultimamente Wolfson cree ver aquí una diferencia entre Tertuliano y su discípulo [36].

Según eso, aun suponiendo la absorción de la *vis emissa* como acto final de la Economía inaugurada por la emisión, el Hijo [37] mantendría su divinidad y la personalidad que tuvo *ab aeterno* en el seno del Padre.

Pero tal solución no satisface. Las frases de Novaciano sólo reclaman una generación del Hijo *ante tempus*, por contraste con la generación *in tempore*. Yo no veo en ello, como Fausset [38], un elemento que separe a Novaciano de su maestro [39]. También Tertuliano insinúa suficientemente que el « fiat lux » determinante de la *nativitas perfecta* del Verbo, era anterior a la creación *segunda*, única que legitima el tiempo.

El propio Fausset tiene cuidado de no establecer identidad entre la coexistencia de Cristo con el Padre y la coeternidad. El *semper in patre fuisse* de Novaciano traduce simplemente el *ante omne tempus fuisse* ; no *ab aeterno fuisse*. La coexistencia del Hijo y el Padre es, como en Tertuliano, consiguiente a la generación *económica* del Verbo [40], y por ende tiene comienzo antes de la creación del mundo, en orden precisamente a inaugurar la economía del tiempo. El Hijo no comienza a serlo con el tiempo, pero tampoco *ab aeterno*. Comienza, como la Sophia de los *Prov.* 8,22 ss. mediante su doble estadio. Luego la « vis emissa » no es *ab aeterno* personal. Como su homónima tertulianea y como todas las demás « vires » divinas con que la juntaba el Africano [41].

---

[32] Apud Bull, *Defensio* III, 8, 8.

[33] Ibid. III, 8, 6 s.

[34] *Def.* III, 10. 9.

[35] Art. *Novatien* DTC XXI col. 824. - Más decidido Kriebel, *Tert. u. Novat.* 59 s.

[36] *Philosophy* 196 : « Unlike Tertullian, however, he maintains that, even before the generation of the Logos, God was called Father ». En igual sentido H. Koch, Theol. Lit. Zeitung 13 (1933) 230.

[37] Bajo la forma de Sophia o Logos inmanente.

[38] Ed. de Novaciano XXXVII.

[39] En esto lleva razón Bull, *Defensio* III, 10, 9.

[40] Cf. Jordan, *Novatian* 120 ss.

[41] Cf. *adv. Hermog.* 45 W. 65, 7 ss. : « Noli ita deo adulari, ut velis illum solo visu et solo accessu tot ac tantas substantias protulisse et non

* * *

Bajo la forma de Sophia o de simple « vis divinitatis », su coeternidad personal con Dios tropieza en Novaciano con una dificultad fundamental, su procesión económica. Ni el Padre como tal es eterno, ni el Hijo. Y sin embargo el Hijo siempre estuvo en el Padre, desde que Dios le engendró antes de los tiempos [42].

En tal sentido, la adsorción de la *vis* al Padre pondría en peligro sin duda su existencia personal, pues — al menos como Hijo — no había existido *ab aeterno*, sino solo *ante tempus* en orden a la Economía gratuita.

Yo no veo que Novaciano haya corregido el pensamiento básico del maestro. Hijo y Padre son términos correlativos, no coeternos [43]. La prolación del Logos en orden a la Economía [44] explica, como en Tertuliano, la personalidad perfecta del Logos. Su reversión por eso mismo la compromete.

Igual que para Tertuliano, la probole fué para Novaciano el fundamento último de la perfecta distinción personal, aun cuando el Hijo preexistiera ante tempus como Logos inmanente (= Sophia). Fué también el fundamento de la divinidad del Cristo creador, *a fortiori* salvador, a quien se le comunica la virtud del Padre libremente para su manifestación a los hombres.

---

propriis viribus instituisse. Sic enim et Hieremias commendat : « Deus faciens terram in valentia sua, parans orbem in intellegentia sua, et suo sensu extendit caelos » (Jer. 28 (51), 15). Haec sunt *vires eius* quibus enixus totum hoc condidit ... Vides ergo quemadmodum operatione dei universa consistunt valentia facientis terram, intellegentia parantis orbem et sensu extendentis caelum, non apparentis solummodo nec adpropinquantis sed adhibentis *tantos animi sui nisus*, sophiam valentiam sensum sermonem spiritum virtutem, quae non erant necessaria, si apparendo tantummodo et adpropinquando profectus fuisset ».

[42] Cf. Jordan, *Novatian* 96 : « Dennoch aber kann von einem ewigen Sein des Sohnes im Vater die Rede sein deshalb, weil der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater vor der Weltschöpfung und vor aller Zeit liegt, so dass sich also auf das vorzeitliche Sein des Sohnes beim Vater der Zeitbegriff nicht anwenden lässt. Da also jede nähere Zeitbestimmung für den Anfang des Seins Gottes im Sohne unmöglich ist, kann von einem ewigen Sein des Sohnes im Vater geredet werden. Novatian konstatiert aber damit nicht ein absolut ewiges Sein des Sohnes im Vater » : véase Kretschmar, *Trinität* 19 n. 3.

[43] Cf. supra p. 155 s.

[44] Cf. Jordan, *Novatian* 120 ss. ; Spanneut, *Stoïcisme* 302 s.

Novaciano subraya la gratuidad de la probole en forma inequívoca, mejor aún que su maestro. Elimina de su concepto la idea de una prolación material, silábica. Apologéticamente, contra los modalistas, la teoría trinitaria de Novaciano pierde gran parte de su eficacia, por sus atrevidas fórmulas relativas a la « reversión » de la « vis divinitatis emissa », contrapartida lógica, pero desgraciada, de la *probole.*

LACTANCIO

Lactancio continúa la tradición iniciada entre los latinos con Tertuliano. Su teología trinitaria, sensiblemente incorrecta, recoge ideas anteriores. Lactancio representa la trayectoria limpia y escueta de algunas premisas, apuntadas ya por Tolomeo, Orígenes, Tertuliano.... Sin recelar el equívoco inherente al *Pneuma*, según signifique el substrato o naturaleza divina, o la tercera persona ; y eliminando toda distinción personal entre el Espíritu Santo y el Hijo, desarrolla ingenuamente la doctrina de la *probole* del Verbo, « espiración » de la Sabiduría interna fuera del Padre.

Igual que para Tertuliano, el Hijo no es eterno. Lo deduce, como su maestro, de *Prov.* 8,22 ss. :

> Cum esset deus ad excogitandum providentissimus, ad faciendum sollertissimus, antequam ordiretur hoc opus mundi, quoniam pleni et consummati boni fons in ipso erat, sicut est semper, ut ab eo bonum tamquam rivus oriretur longeque profluerit, produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus patris dei praeditus [1] .... exorsus igitur deus fabricam mundi illum primum et maximum filium praefecit operi universo eoque simul et consiliatore usus est et artifice in excogitandis ordinandis perficiendisque rebus, quoniam is et providentia et ratione et potestate perfectus est [2].

La analogía « tanquam a fonte rivus » apunta levemente [3]. Dios Padre, fuente de todo bien, a fin de comunicárselo a los demás, libre y generosamente dió a luz (produxit) a su Hijo, « espíritu semejante a Sí », dotado de su misma naturaleza [4], para que gober-

---

[1] *Div. Inst.* II, 8, 3 (Brandt 129, 7 ss.

[2] Ibid. 7 (130, 5 ss.) : Cf. Verbeke, *Pneuma* 469 ss. 472 n. 159 ; W. Scott, *Hermetica* IV. 9 ss. Cf. si lubet Thomassin, *de Trin.* c. 40.

[3] *Div. Inst.* IV, 29 (Brandt 392, 8 ss. : véase Verbeke, *Pneuma* 474 n. 165) : Cum igitur et pater filium faciat et filius patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est : sed ille quasi exuberans fons est, hic tanquam defluens ex eo rivus, ille tanquam sol, hic quasi radius ex sole porrectus.

[4] Espíritu = Naturaleza divina : cf. Loofs, *Theophilus* 125 s. notas ; Verbeke, *Pneuma* 470. 475. - La cláusula « virtutibus patris dei praeditus »

nara la creación y ya antes, en la obra misma creadora, fuera juntamente su consejero y artífice ; como quien encarnaba la Providencia y Razón y Potestad divinas, para excogitar, ordenar y perfeccionarlo todo.

Es posible que Lactancio no haya entendido toda la densidad de sus líneas, por haberse inspirado en otro. La alusión a *Prov.* 8 parece clara [5]. La correlación entre la Providencia, Razón, Potestad, con el efecto significado por la trilogía « excogitandis ordinandis perficiendisque rebus », también. La distinción entre el « spiritus similis sui (dei) », substrato, y las virtudes del Padre (= *prob.* la Provid./Razón/Potestad), se me hace muy probable. Lactancio concibe la generación del Hijo, fundamentalmente como Tertuliano, mediante la emisión del Espíritu divino a manera de substrato, sobre el cual se imprimen a manera de formas las Virtudes paternas, resumidas por Tertuliano en la *Ratio/Sophia/Sermo*, y por él en la *Providentia/Ratio/Potestas* [6].

Más aún. Como si no contara el Espíritu personal, sino sólo el substancial, ratifica Lactancio en otra parte :

> Deus igitur machinator constitutorque rerum, sicut in secundo libro diximus [7], antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem filium nuncuparet. et quamvis alios postea innumerabiles creavisset, quos angelos dicimus, hunc tamen solum primogenitum divini nominis appellatione dignatus est, patria scilicet virtute ac maiestate pollentem. esse autem summi dei filium, qui sit potestate maxime praeditus, non tantum congruentes in unum voces prophetarum, sed etiam Trismegisti praedicatio et Sibylarum vaticinia demonstrant [8].

---

recuerda a Tert. *adv. Hermog.* 45 in medio « sed adhibentis tantos animi sui nisus, sophiam valentiam sensum sermonem spiritum virtutem » (vires Dei). Cf. si lubet Jordan, *Novatian* 111 ss. 114 ss.

[5] Cf. infra p. 542.

[6] Cf. *Div. Inst.* IV, 7 initio : « fortasse quaerat aliquis hoc loco, quis sit iste tam potens, tam Deo carus, et quod nomen habeat ; cuius prima nativitas non modo antecesserit mundum, verum etiam prudentia disposuerit, virtute construxerit ». Aquí se adivina la trilogía Prudentia/Virtus/Ratio (Sermo) : véase Tert. *adv. Prax.* 6-7.

[7] Alude al pasaje anterior.

[8] *Div. inst.* IV, 6, 1 ss. (286, 5 ss.) = *Hermetica* ed. Scott IV p. 15, 8 ss.

Siguen a continuación unas citas herméticas [9] y de los oráculos sibilinos [10]. Transcribe Lactancio *Prov.* 8,22-31. Y concluye:

> Idcirco illum Trismegistus δημιουργὸν τοῦ θεοῦ et Sibylla σύμβουλον [11] appellat, quod tanta sapientia et virtute sit instructus a deo patre, ut consilio eius et manibus uteretur in fabricatione mundi [12].

Lactancio simplifica : el Hijo es un Espíritu semejante al Padre, y dotado por El de Sabiduría y de Poder, en orden a la creación : de Sabiduría como Consejero, de Poder como Demiurgo de Dios. Aunque no lo diga expresamente, concibe al Hijo a manera de un substrato (« Pneuma ») dotado de dos virtudes o disposiciones personales : *Sophia y Dynamis* [13].

Todo ello recuerda a Tertuliano, y prepara el camino para entender la filosofía escondida en las páginas que dedica Lactancio a la prolación misma del Verbo. Helas aquí :

> Qui audit dei filium dici, non debet tantum nefas mente concipere, ut existimet ex connubio ac permixtione feminae alicuius deum procreasse, quod non facit nisi animal corporale mortique subiectum [14]. deus autem cum solus

---

[9] Puede verse la ed. Nock-Festugière CH t. II p. 304 s. con las notas ibid. p. 365 ; y la de Scott, *Hermetica* IV. 15, 17 ss.

[10] Muy bien anotadas por S. Brandt 287 ss.

[11] *Orac. Sibyllin.* VIII. 264 escrito a base de *Gen* 1, 26.

[12] *Div. inst.* IV 6, 9 (291, 7 ss.) ; ed Scott IV. 16, 2 ss. - Cf. *Div. Inst.* IV, 11, 7. Para el σύμβουλος si lubet *Diogn.* 9, 6. El Espíritu Santo σύμβουλος de los mártires apud Euseb. HE V, 3, 3 : cf. Wetter, *Charis* 63. El título adquiere singular relieve en Hermas cf. Bull, *Defensio* II, 2, 2 con la anotación de Grabe in h. l. (Bull ed. Oxford 1846 p. 129 s.) : véase Evans. *Ag. Praxeas* 293 ; Tert. *adv. Marc.* V 14. 18 ; *adv. Herm.* 17 ; *Scorpiace* 7 ; y sobre todo Hermas, *Sim.* IX, 12, 2 cf. *Sim.* V, 6, 5.

[13] Cf. Tert. *adv. Prax.* 6 : « ipsum primum protulit sermonem habentem in se individuas suas Rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita ... » ; 7 « nec diutius de isto, quasi non ipse sit sermo et in sophiae et in rationis et in omnis divini animi et spiritus nomine, qui filius factus est dei, de quo prodeundo generatus est. ergo, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophiae (*mss.*) ratione constructam ? plane ... » ; 8 « sermo autem spiritu structus est, et ut ita dixerim sermonis corpus est spiritus » ; 26 « sicut enim Ioanne dicente *sermo caro factus est* spiritum quoque intellegimus in mentione sermonis, ita et hic (*Lc* 1, 35) sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus. nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt ... ». Cf. Bull, *Defensio* III, 10, 23.

[14] Véase una preciosa orquestación de este mismo tema en las *Actas*

adhuc esset, cui permiscere se potuit? aut cum esset tantae potestatis, ut quidquid vellet efficeret, utique ad creandum societate alterius non indigebat [15]... quomodo igitur procreavit primum nec sciri a quoquam possunt nec enarrari opera divina, sed tamen sanctae litterae docent [16] in quibus cautum est illum dei filium dei esse sermonem itemque ceteros angelos dei spiritus esse. nam sermo est spiritus cum voce aliquid significante prolatus. sed tamen quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, siquidem spiritus naribus, ore sermo procedit [17], magna inter hunc dei filium ceterosque angelos differentia est. illi enim ex deo taciti spiritus exierunt, quia non ad doctrinam dei tradendam, sed ad ministerium creabantur [18]. ille vero cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce ac sono ex dei ore processit sicut verbum, ea scilicet ratione, quia voce eius ad populum fuerat usurus, id est quod ille magister futurus esset doctrinae dei et caelestis arcani ad homines perferendi. ipsum primo locutus est, ut per eum ad nos loqueretur et ille vocem dei [19] ac voluntatem nobis revelaret. merito igitur sermo

---

de Acacio, apud R. Knopf-G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929 p. 59, 14 ss.: « Marcianus ait: ... habet ergo, ut dicis, filium deus? respondit Acacius: Habet ... Marcianus ait: Ex qua dei uxore conceptus est? respondit Acacius: Non hominis more deus filium ex muliebri coitu genuit (nam absit ut tu maiestati divinae contactum puellae mortalis affirmes), sed ... filius dei, verbum veritatis, ex dei corde proccssit. ideo scriptum est: Eructavit cor meum verbum bonum. Marcianus ait: Corporalis igitur deus est? Acacius dixit: Ipse solus agnoscit, nos vero non cognoscimus invisibilem formam sed virtutem potentiamque veneramur ... ».

[15] Sigue: « Nisi forte existimabimus deum, sicut Orpheus putavit (Abel, *Orphica*, fr. 62; 46, 4; 123, 3) et marem esse et feminam, quod aliter generare non quiverit, nisi haberet vim sexus utriusque, quasi aut ipse secum coierit aut sine coitu non potuerit procreare. sed et Hermes in eadem fuit opinione, cum dicit eum αὐτοπάτορα et αὐτομήτορα. quod si ita esset, ut a prophetis pater dicitur, sic etiam mater diceretur ». Véanse las notas de Brandt 296; Quandt *Orph.* fr. 6, 1 (6, 1) con el aparato; Kroll, *Lehren* 52; van Liempt, *Vocabulario* 26 s.

[16] Cf. Westcott, *in Hebr.* 1, 5 ss. p. 18-25.

[17] Con distinción análoga prueba Arnobio el Joven (*Conflictus* ... PL 53, 246 B. 248 BC y 253 AB) la que hay entre el Verbo y el Espíritu.

[18] Cf. Verbeke, *Pneuma* 473 ss.

[19] Cf. Filodemo, *de pietate* I, col. 16 (= Doxogr. 549 s.): apud Buffière, *Mythes* 282, 13.

> ac verbum dei dicitur, quia deus procedentem de ore suo vocalem spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, inexcogitabili quadam maiestatis suae virtute ac potentia in effigiem, quae proprio sensu et sapientia vigeat, comprehendit ; et alios item spiritus suos in angelos figuravit. nostri spiritus dissolubiles sunt, quia mortales sumus, dei autem spiritus et vivunt et manent et sentiunt, quia ipse immortalis est et sensus ac vitae dator. nostrae voces licet aurae misceantur atque vanescant, tamen plerumque permanent litteris comprehensae : quanto magis dei vocem credendum est et manere in aeternum et sensu ac virtute comitari, quam de deo patre tamquam rivus de fonte traduxerit ! [20]

Eliminada la generación animal, material, en Dios por conubio con elemento femenino, Lactancio cree poder explicar la procreación del Hijo y de los ángeles [21] urgiendo algunas expresiones escriturarias. En concreto *Ioh* 1,1 s. 14 [22] y *Heb.* 1,7 = *Ps.* 104,4 [23]. De ellas deduce que Dios tiene su Palabra y sus hálitos. Entre el Hijo y los ángeles hay la diferencia que entre un « hálito *vocal*, que procede de la boca de Dios », y los espíritus *silenciosos*, salidos « de naribus dei » [24].

---

[20] *Div. inst.* IV, 8, 3 ss. (295, 14 ss.) ; ed. Scott, *Hermetica* IV, 17, 10 ss. cf. Petau, *trin.* I, 5, 7.

[21] A quienes, como los valentinianos (Iren. I, 2, 6 ; 4, 5) supone siempre de la raza misma del Hijo, y como El « espíritus » consubstanciales con Dios : cf. IV, 8, 10 (297, 11 ss.) : « dei autem spiritus ... vitae dator ». Cf. Tert. *adv. Val.* 12 in fine : « Soteri consubstantivos ... satellites coaequales ».

[22] « In quibus cautum est illum dei filium dei esse sermonem ».

[23] « Itemque ceteros angelos dei spiritus esse » cf. Verbeke, *Pneuma* 473 ss.

[24] Yo no sé si Lactancio, como los Trópicos de que habla s. Atanasio en sus cartas a Serapión, confundía el Espíritu Santo con uno de los ángeles. Los Trópicos arguían a base de 1 *Tim* 5, 21 donde el Apóstol cita a Dios, a Cristo y enseguida a los Angeles; el Espíritu vendría a ser un ángel, superior si se quiere a los demás, pero de su rango [Cf. las referencias de Kretschmar, *Trinität* 11 n. 3]. S. Atanasio denuncia el origen valentiniano de esta doctrina. Según Tolomeo los ángeles (espirituales) fueron emitidos junto con el Paráclito (= Salvador : Iren I, 4, 5), como congéneres o satélites suyos (Iren. I, 2, 6). La fuente de S. Atanasio parece haber confundido el Paráclito de Tolomeo — que es el Cristo Salvador — con el Espíritu, urgiendo la homogeneidad y contemporaneidad de origen entre los ángeles espirituales y el Paráclito.

Los Trópicos, contra quienes escribe el Santo (*Epla. I. ad Ser.* PG 26,

La índole diversa de tal procesión corresponde a la finalidad de Dios al proferirlos. A los ángeles los profiere sin misión alguna doctrinal, « para ministerio » de los herederos de la salvación [25]. Al Hijo le profiere como Verbo, y por tal es un « espíritu proferido con voz que algo signifique » : llamado a servir de intermediario entre Dios y el pueblo, de maestro divino para enseñar a los hombres la doctrina y el celestial arcano de Dios. Para ello había de llevar personalmente impresa en su esencia la palabra concebida no en el seno, sino en la mente divina [26].

En el fondo la doctrina misma de Tolomeo, Tertuliano, Novaciano, Orígenes... Dios concibe designios de manifestarse a los hombres. A este fin pone a contribución su Inteligencia y su Voluntad. La Inteligencia para concebir una Idea o Palabra íntima. La Voluntad para dar cuerpo a esa Idea, profiriéndola, como hipostasiada, en el Soplo oral.

El Verbo prolaticio lleva como substrato el « espíritu » salido de la boca de Dios, y como forma la Palabra íntima concebida en su mente. En los designios de Dios tal prolación se halla imperada por la finalidad libremente impuesta por El a su Hijo. Para ser el intermediario personal y subsistente de su propia Idea o Pensamiento y revelar el « arcano celeste » hasta entonces escondido.

La terminología de Lactancio y aun su doctrina psicológica se fundan directa o indirectamente en el estoicismo. Estoica es su noción : « nam sermo est spiritus cum voce aliquid significante prolatus » [27]. La *prolatio* viene estructurada dentro del esquema

---

556 B ss.) ciertamente ignoraban un Espíritu personal, divino, diverso en su naturaleza de los ángeles.

Los dos capítulos de acusación contra su teología trinitaria : a saber, la identificación del Logos y el Espíritu Santo, o la (posible) identidad del Espíritu — contradistinto del Logos — con alguno de la serie angélica, « inspirada *de naribus Dei* » : tienen ciertamente un paralelo sintomático en Tolomeo.

¿ Hay comunidad doctrinal en la pneumatología de los Valentinianos, Lactancio y los Trópicos de s. Atanasio ? Es un punto que no he visto indicado por nadie, ni siquiera por Loofs (*Theophilus* 119 ss.) ; y que sin embargo merece consideración. - Sobre el término τροπικοί Kretschmar, *Trinität* 14 r. 4. Para su doctrina, véanse las referencias de Kretschmar o. c. 11, 3. 4.

[25] Cf. *Heb* 1, 14.

[26] Cf. Novat. *trin.* c. 31 (121, 14) : « ad annuntiandum magnum dei consilium ex patre suo angelus destinatus » : Jordan, *Novatian* 123.

[27] Véanse los pasajes citados por Evans, *Ag. Prax.* 232 s. ; Pohlenz, *Sprachlehre* 158 ss.

estoico [28], como en Tertuliano, Tolomeo, Orígenes y otros. La analogía « tanquam rivus de fonte », recogida por él anteriormente, no puede compararse con la doctrina, sobre que funda su exegesis del Verbo. Otro cualquiera hubiera tenido mucho cuidado en deslindar la comparación de lo real [29]. Lactancio parece haber borrado la frontera. ¿ Hasta qué punto admite en Dios el « hálito », la « prolación oral », la distinción entre su boca y sus otros miembros ? Ninguna palabra de reserva para adelantarse a malas inteligencias. Como si quisiera ratificar la prolación verbal, origen de la generación del Verbo, continúa :

> Quodsi quis miratur ex deo deum prolatione vocis ac spiritus potuisse generari, si sacras voces prophetarum cognoverit, desinet profecto mirari... huius (Solomonis) pater divinorum scriptor hymnorum in psalmo XXXII sic ait : « verbo dei coeli solidati sunt et spiritu eius omnis virtus eorum ». item rursus in ps. XLIIII : « eructavit cor meum verbum bonum, dico ego opera mea regi ».... item Solomon ipsum verbum dei esse demonstrat, cuius manibus opera ista mundi fabricata sint. « ego, inquit, ex ore altissimi prodivi ante omnem creaturam »... [30] Iohannes quoque ita tradit : « in principio fuit verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum ... » [31].

Lo mismo viene a confirmar mediante la filosofía griega, singularmente estoica, y por el hermético :

> Sed melius graeci λόγον dicunt quam nos verbum sive sermonem : λόγος enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia dei. hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt, siquidem Zenon rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat, ea scilicet consuetudine, qua solent Iovem pro deo accipere [32]. sed nihil obstant verba, cum sententia congruat veritati. est enim spiritus dei quem ille animum Iovis nominavit. nam Trismegistus, qui veritatem paene universam nescio quo modo investigavit, virtutem maiestatemque verbi saepe

---

[28] Cf. infra p. 687 ss.

[29] Cf. tamen Tertuliano, apud Bull, *Defensio* III, 10. 14 s.

[30] *Eccli* 24, 5.

[31] *div. inst.* IV, 8, 12 ss. (297, 17 ss.).

[32] Cf. Diog. Laerc. VII, 134 s. 147.

descripsit, sicut declarat superius illud exemplum, quo fatetur esse ineffabilem quendam sanctumque sermonem, cuius enarratio modum hominis excedat [33].

Es inútil examinar aquí si acertó Lactancio en la interpretación de las fuentes griegas [34] o escriturarias. Ni hasta qué punto concebía en Dios la analogía con el verbo humano. Ninguno antes de él había llevado tan adelante la teología de la procesión (= generación) del Hijo mediante tan ingenuo paralelismo del Verbo divino con el humano [35].

Lactancio hace de la prolación oral algo más que un símil. Establece estrecho paralelismo entre el Verbo divino y el humano. La única fundamental diferencia está en que mientras el último es un verbo inconsistente y mortal, por serlo el hombre de quien procede, el Verbo divino tiene inmortalidad y subsistencia, por tenerla Dios de quien proviene. Ambos tienen un doble elemento constitutivo : el aliento o « espíritu » y la « voz ». El « espíritu » constituye el substrato y viene del corazón ; la « voz », la forma y viene de la mente. La consistencia o no de la voz reside en la subsistencia o no del « espíritu « sobre que se asienta. Si el « espíritu » es inconsistente y vano, también el Verbo (= palabra) nacido de su vocalización. Si subsiste, como el Espíritu de Dios, también subsiste la Sabiduría que la mente de Dios imprime en El [36].

No depende la subsistencia del Verbo divino — según Lactan-

---

[33] *div. Inst.* IV. 9, 1 ss. (300. 4 ss.) cf. ibid. IV, 7, 3; Scott, *Hermetica* IV, 18, 31 ss.

[34] Concretamente en la exegesis hermética se equivoca, lo notaron Scott y Ferguson, sobre el sentido del griego λόγος que quiere decir *Discurso* y no Verbo ; menos personal. Cf. CH t. IV p. 112.

[35] Cf. tamen la exegesis a Tert. anotada por Bull, *Defensio* III, 10, 9 ed. Oxford 1846 vol. V. Part. II p. 653. - Según ella el propio Tertuliano *adv. Prax.* 7 initio y 12 in medio habría dado pie a identificar la prolación del Verbo con la Voz emitida por Dios al decir *Fiat Lux.* Una voz, desde luego, *sui generis*, pero distante de la espiritualidad de la concepción interna del Verbo, quizá más que de la materialidad de la espiración inherente a una *prophora* sensible. - Con semejante doctrina, que dudo sea tertulianea, ha de relacionarse la de quienes vieron en la φωνή del arcángel Gabriel (*Lc* 1, 28) la hipóstasis del θεὸς λόγος hecho carne. Los pasajes pueden verse en Schmidt, *Epla. Apostol.* 290 ss. Dölger, *Ichthys* I. 276 ss. ; Barbel, *Christos Angelos* ; mis *Est. Val.* II 130, 100 ; Beausobre, *Hist. Man.* I 540 ss.

[36] Cf. Tert. *adv. Prax.* c. 7 : Evans, *Ag. Prax.* 233 s. ; s. Greg. Nis. *Orat. Cat.* c. 2 ed. Srawley 13 s. PG 45, 17 AB : Weiswurm, *Human Knowledge* 114 n. 55 ; Petau, *trin.* lib. VII c. 11 § 8.

cio — de la Voluntad de Dios, en cuanto tal ; sino de la substantividad del « espíritu » por Dios proferido. Como tampoco depende la subsistencia de los ángeles, en cuanto tal, de la Voluntad divina, sino de la índole inmortal e incorruptible de los « espíritus » emanados.

La Voluntad de Dios sólo interviene, como determinante de la prolación del Verbo. Sólo porque Dios quiere manifestar su Verbo interno a los hombres, decide un buen día proferirlo y lo profiere. Emplea su omnipotencia en imprimir al « Espíritu » su Pensamiento íntimo, haciendo del « Espíritu » y del Pensamiento interior (= Voz interna), una Palabra subsistente.

En este punto Lactancio resulta muy claro. A ello le lleva el ingenuo realismo, con que imagina el « espíritu » de Dios, y su prolación. Si por contraste con la generación « ex utero », cree haber eliminado todo peligro de incurrir en el materialismo de los órficos ; y se salva de la acusación lanzada por Orígenes a los valentinianos, de haber imaginado la procesión del Verbo tan inconsistente como la silábica humana, incurre no obstante en otros errores.

En primer lugar, la *prolatio* viene a ser tan substancial en los ángeles como en el Verbo[37]. En virtud de la consubstancialidad con Dios, todo « espíritu » de él emanado, tiene que ser subsistente.

En segundo lugar, la *prolatio* del Verbo es efecto simultáneo de dos actividades divinas : una « espirativa », del mismo género de la que da origen a los ángeles, y por ende genérica ; otra, específica, la proyección mental de la Idea (= Sabiduría), que *caracteriza* a la Substancia emitida por la « espirativa ». Aquella procede últimamente *ex corde*, directa e inmediatamente *ex ore dei*. Esta proviene *ex mente dei*. El Verbo resulta Hijo primogénito de Dios, respecto a los ángeles, sus satélites. Pero a diferencia de ellos se caracteriza por su finalidad (resp. origen), porque procede como Sabiduría — hijo por tanto de la Mente divina —, y está destinado a ser Maestro de la Doctrina divina, intermediario entre Dios y los hombres.

Tal teoría se presta a muchas consideraciones. Singularmente explica dos puntos muy interesantes :

a) la identidad entre el Hijo y el Espíritu. El Hijo procede por espiración e intelección simultáneas : en virtud de la espiración es Espíritu, en virtud de la intelección Verbo. Verbo (= forma) y Espíritu (= substrato) hacen una única persona, el Hijo[38].

---

[37] En la línea valentiniana cf. Iren. I, 2, 6 in fine.

[38] La teoría de Lactancio recuerda la concepción desarrollada entre los

b) la espiración divina, como origen de los « espíritus angélicos ».

Ambos fenómenos se hallan en función de la teoría estoica de la prolación oral. Lactancio canoniza así, no simplemente a manera de símil, sino por paralelismo con el verbo humano, la *probole* « tanquam ab ore verbum ».

* * *

Hemos encontrado ya en Lactancio una de las especies tertulianeas de probole, « tanquam rivus ex fonte ». Inútil buscar en él la analogía triádica *fons/flumen/rivus* de Tertuliano. Siendo idénticos el Verbo y el Espíritu, no hay otra prolación personal en Dios que la del Verbo (= Hijo primogénito), y la de los « espíritus angélicos », que en ningún caso provienen del Verbo, sino contemporáneamente a El [39].

Lactancio conoce asimismo la especie « tanquam a sole radius », emparejada con aquella ; quizá por influjo de Tertuliano. Su mayor novedad se halla en que paralelamente a estas dos especies « tanquam rivus ex fonte » y « tanquam a sole radius », destaca

---

griegos por Anastasio Antioqueno I (*de rectis dogmatibus Orat.* I c. 12 PG 89, 1317 C) : « Verbum autem cum sit Filius, secum simul demonstrat Spiritum ; Verbum enim non est absque Spiritu ; neque mens absque Verbo : mentem autem dicimus Patrem Verbi; mentem dico, in qua Verbum, cum quo Spiritus sanctus, qui spiritus oris Dei vocatur [*Ps* 32 (33), 6] ; os namque Patris Filius est ». En la PG solo se da la versión latina de Torres. Petau (*trin.* lib. VII c. 11 § 9) cita las palabras griegas textuales tomándolas de Juan Beccos y Manuel Calecas (cf. lib. VII c. 5 § 10) y atribuyéndoselas a Anastasio Sinaíta, no al Antioqueno. Añade significativamente Petau : « Quae postrema Anastasii verba retulimus... inter alia testimonia, quae Spiritum sanctum flatum, sive halitum esse dicunt, ex Patris ore manantem. Sed illic (lib. VII c. 5 § 10) os ipsum Dei Patris esse Filium, Patres asserebant. Hic vero Filius sermonis instar esse dicitur, qui Spiritus sanctus, velut flatus et halitus, adiungitur ; quod explicatu difficilius videtur. Nam inde consequens esse putabit aliquis, ut non prior origine sit Spiritu sancto Filius, sed quasi comites sint amborum processiones, et ab eodem principio coniuncti oriantur ita, ut neutra sit principium alterius. Neque enim sermo, qui ex interiori per os effunditur, prior est halitu, sed ambo simul ex iisdem pulmonibus anhelantur ; vel etiam prior natura esse videtur halitus, qui est causa sermonis, aut certe vehiculum. Verum ut priorem esse negemus afflatum, non videtur esse posterior, sed erumpit una ». - Ya arriba (cf. supra p. 77) vimos los orígenes de esta concepción. Véanse también los lugares citados poco ha (n. 17) de Arnobio el Joven.

[39] Cf. supra p. 542 ss.

otras dos « tanquam ab ore vox » y « tanquam manus a corpore ». Todas ellas conjugadas con el mismo intento tertulianeo de probar la inseparabilidad entre el Hijo emitido y el Padre emitente.

> Cum dicimus deum patrem et deum filium, non diversum dicimus nec utrumque secernimus, quia nec pater a filio potest nec filius a patre secerni, siquidem nec pater sine filio nuncupari nec filius potest sine patre generari [40]. cum igitur et pater filium faciat et filius patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est : sed ille quasi exuberans fons est, hic tamquam defluens ex eo rivus, ille tamquam sol, hic quasi radius ex sole porrectus, qui quoniam summo patri et fidelis et carus est, non separatur sicut nec rivus a fonte nec radius a sole, quia et aqua fontis in rivo est et solis lumen in radio; aeque nec vox ab ore seiungi nec virtus aut manus a corpore divelli potest. cum igitur a prophetis idem manus dei et virtus et sermo dicatur, utique nulla discretio est, quia et lingua, sermonis ministra, et manus, in qua est virtus, individuae sunt corporis portiones [41].

Lactancio funda la no separación entre el Padre y el Hijo en la fidelidad y amor del Hijo al Padre ; indicio de que la unidad de mente, espíritu y substancia entre ambos dista mucho de la unidad numérica de nuestra teología. A mayor abundamiento, está la analogía entre el padre y el hijo único, que a continuación desarrolla [42]. Lactancio trata de probar ciertamente la unicidad de Dios en dos personas. Le basta para ello la concordia absoluta de voluntad, mediante la obediencia del Hijo al Padre, y la unidad moral de poder y autoridad, derivada gratuitamente del Padre al Hijo :

> quapropter cum mens et voluntas alterius in altero sit vel potius una in utroque, merito unus deus uterque appellatur, quia quidquid est in patre, ad filium transfluit et quidquid est in filio, a patre descendit [43].

Bien entendido que la unidad de voluntad presupone la de mente : y que por tanto así el Pensamiento como la Voluntad paternos han pasado, en virtud de la generación, al Hijo.

Todo ello nos recuerda anteriores ideologías. Doctrinalmente

---

[40] Cf. supra p. 154.
[41] *div. inst.* IV, 29, 3 ss. (392, 4 ss).
[42] *div. inst.* IV, 29, 7 ss. (392, 18 ss.).
[43] *div. inst.* IV, 29, 13 (394, 2 ss.).

Lactancio causa la impresión de ir a la deriva de Tertuliano. Sin embargo, por lo que a la *probole* se refiere, ofrece aspectos nuevos de interés.

En lugar de mencionar tan solo las especies tertulianeas, ha introducido otras nuevas. No lo hace bajo el término expreso de probole, desconocido en sus obras. Sino yuxtaponiéndolas a las especies clásicas. En lugar de mencionar la especie « tanquam a radice frutex » recoge una doble : « aeque nec vox ab ore seiungi nec virtus aut manus a corpore divelli potest ». La relación que hay entre el rayo y el sol, entre el riachuelo y la fuente, existe asimismo entre la voz y la boca, entre la mano y el cuerpo. Ninguna separación entre el principio de origen y lo originado.

En las dos nuevas especies se esconde una idea que delata probablemente una tradición anterior, fundada en la Escritura. Lactancio descubre entre los profetas al Hijo de Dios, bajo la triple expresión de *Virtus*, *Manus*, *Sermo*. Según él *manus* equivale en la misma Escritura a *virtus* o poder [44], entiéndase personal [45].

Más, Lactancio relaciona entre sí la lengua y la voz de un lado, y la mano y el poder de otro. La lengua es « sermonis ministra » y la mano — aunque no lo diga expresamente — « virtutis ministra » [46], como elemento *en que reside la virtud*. Hay pues analogía perfecta entre la unión de la lengua, como instrumento de la voz, con el cuerpo : y la de la mano, como instrumento de la virtud, con el brazo. Tanto la lengua como la mano son porciones inseparadas del cuerpo [47] e instrumentos respectivos del Pensamiento y del Poder humanos en relación con los demás.

Lo propio ocurre con el Verbo divino. También El puede justamente calificarse en la Escritura « mano » y « virtud » de Dios, como es llamado « verbo » y pudiera denominarse « lengua »

---

[44] Cf. *div. inst.* IV, 29, 11 (393, 16) donde cita *Os.* 13, 14 : « et de manu inferorum eruam eum » : vide ibid. (363, 5).

[45] En el mismo sentido hablará más tarde s. Atanasio *de decretis* c. 17 ed. Opitz, *Athan. Werke* II/1 p. 14, 17 : PG 25, 452 C ss. ; *Epla IV ad Serap.* PG 26, 673 A s. Cf. Petau, *de Deo* lib. V c. 8 § 8 s.

[46] *div. inst.* IV, 29, 6 (392, 15 ss.) : « cum igitur a prophetis idem manus dei et virtus et sermo dicatur, utique nulla discretio est, quia et lingua, sermonis ministra, et manus, in qua est virtus, individuae sunt corporis portiones ».

[47] « individuae sunt corporis portiones ». Lactancio mantiene aquí el tecnicismo tertulianeo de los términos : para *individuae* cf. Evans, *Ag. Prax.* 223. 291 : véase si lubet Waszink, *Anim.* com. 527 s. ; H. Jordan, *Novatian* 112 n. 1.

Para *portiones* cf. si lubet Le Nourry PL 1, 925 BC y mis *Estudios Valent.* II. 106 ss. nota.

de Dios [47a]. Porque constituye el instrumento del Poder del Padre, inseparablemente unido a El, como la mano al brazo ; y el intermediario del Pensamiento del Padre, inseparablemente unido a El, como la lengua al cuerpo.

No resulta difícil señalar la tradición eclesiástica de la « manus Dei » referida al Verbo, como instrumento de la Virtud o Poder del Padre.

Había en la Escritura pasajes significativos v. gr. *Num* 33, 3 : « profecti igitur ... filii Israel *in manu excelsa* »; *Ps* 135, 2: « *in manu potenti et brachio excelso* » [48]. En el AT se hablaba del Brazo, de la Diestra, de la Mano y Rostro de Dios [49], lo que llevó a más de un hebreo [50] y no hebreo [51] a imaginar un Dios dotado de pies, manos y dedos, como los hombres.

La teología de las manos divinas entró de lleno en los eclesiásticos [52]. Concretamente en Teófilo Antioqueno [53], Ireneo [54], Tertuliano y otros.

Es más, se puede señalar una tradición particular de las *manus*

[47a] Cf. *EV* p. 26, 33 ss. : Car (γάρ) chacun aime la Vérité, puisque la Vérité est la Bouche du Père, Sa langue l'Esprit (πνεῦμα) Saint, qui l'unit à la Vérité, l'attachant à la Bouche du Père par Sa Langue, lorsqu'il reçoit l'Esprit (πνεῦμα) Saint. - Aquí asoma la trilogía [Rostro ?]/Boca/Lengua : cf. si lubet Vig. Chr. 8 (1954) 31.

[48] Cf. *div. inst.* II, 15, 2 (165, 12 ss.) : nocent illi quidem, sed iis a quibus timentur, quos *manus dei potens et excelsa* non protegit, qui profani sunt a sacramento veritatis ; *mort. pers.* 24, 5 (II. 200, 12) : véase la nota de J. Moreau, SCh 39/2 p. 339, 13. Otros pasajes, infra.

[49] Cf. Gressmann, *Ursprung d. isr. jüd. Eschatologie* 122 s. 127.

[50] Cf. Just. *Dial.* 114, 3 a propósito de la exegesis antropomórfica de algunos judíos a *Is.* 65, 2; *Ps* 8, 3. Véase Otto, *de Epla. ad Diogn.* 26; Diekamp, *Gotteslehre* 211 ; Koch, *ps. Dionysius* 206 s. ; Strecker, *Judenchristentum* 205 s.

[51] Cf. ps. clem. *Homil.* II, 52 ; III, 20. 34 ; XX, 3 ; II, 22. *Recogn.* VI, 7. Uno recuerda insensiblemente a s. Melitón, frgg. XIII, XIV ed. Otto, *Corpus Apologetarum* IX p. 419 Cf. tamen A. Struker, *Gottebenbildlichkeit* 39 ss. Véase también Orígenes *Dialektos* 146 ss. con las notas de Scherer (Cf. Crouzel, *Origène* 153 n. 44) ; Novaciano, *de trin.* c. 6 y las notas de Fausset.

[52] Cf. W. Bauer, *Griech. deut. W.NT* ad v. χεῖρ.

[53] *Autol.* II, 18 : cf. Loofs, *Theophilus* 51, 6 y sobre todo 68 nota.

[54] Cf. J. A. Robinson, *The Demonstration* 51 ss. de quien depende Lebreton, *Trinité* II 579 s. : « Il est à remarquer que cette expression — se refiere a *manus dei* — n'apparaît pas encore dans les trois premiers livres ». No es exacto : véase Iren. III, 21, 10 ; 22, 1 donde aparece la « manus dei » en singular. Ultimamente J. Lawson, *The Biblical Theology of s. Irenaeus*, London 1948 pp. 119-140 (the two hands of God) ; Lanne, *Cherubim* 525 n. 3 ; Crouzel, *Origène* 63 ss. ; Kretschmar, *Trinität* 43 s. max. 44 n. 1.

dei incardinada a *Gen* 1, 26 [55] que se deja sentir fuertemente en Tertuliano. El africano habla a veces en singular, de la « mano de Dios », para denotar al Verbo o Sabiduría personal de Dios [56]; otras en plural para indicar sin duda al Verbo y a Sophia (= Espíritu), con todo el equívoco a que da lugar semejante dualismo [57].

En ello sigue la manera de hablar — muchas veces difícil y ambigua — de s. Ireneo. Análogo fenómeno, esta vez de exegesis más clara, se advierte en las pseudoclementinas, con la igualdad entre la μεγάλη χείρ y *Sophia* [58], y el plural « manos de Dios » [59].

Antes de pasar la tradición a Lactancio, cristalizó en el capítulo [60] donde s. Cipriano recoge algunos testimonios isaianos, para probar que Cristo es mano y brazo de Dios [61].

* * *

La teología binitaria del autor de las *Institutiones divinae* se avenía mal a recoger un elemento, probablemente tradicional, que aparece ya en s. Ireneo y Tertuliano, y se movía en la línea de las proboles consecutivas del Padre. La analogía del Espíritu Santo, tercera persona, con el « dedo de Dios ». Siendo el Verbo, la « mano de Dios » — supuesta la prolación del Espíritu a partir del Verbo —

---

[55] Algunos anillos indica Loofs, *Theophilus* 68 nota, al comparar Teófilo (*ad Autol.* II, 18) con s. Ireneo (*adv. haer.* IV, 20, 1).

[56] *de res. mort.* 5, 6 ; 6, 2 ; 7, 1 ; *adv. Hermog.* 45, 2 ; *adv. Marc.* II, 4, 3 s. cf. ibid. IV c. 26 : véase Petau, *de Deo* lib. V c. 9 § 3.

[57] *de res. mort.* 6, 1: « in manus dei *quaecumque sunt* » ; 9, 1: « quam deus manibus suis ad imaginem dei struxit... absit ut deus manuum suarum operam »...

[58] Cf. Hilgenfeld, *Clementinischen* 253 s. ; véase *Secrets Henoch* (Vaillant) p. [16].

[59] *Homil.* III, 20 fere initio (Rehm 64, 1) cf. Epiph. *Haer.* 30, 3, 4 s. ; *Homil.* II, 52, 2 (55, 24 s.) : cf. Lebreton, *Trinité* II. 570, 1 s. ; Schoeps, *Aus fruhchr.* 48 s. ; *Gnosis* 55.

[60] *Testim.* II, 4 (Hartel I ; 65, 113 ss.). Cf. si lubet s. Metodio, *de resurr.* I, 46, 2 ; *de creatis* 9.

[61] Para la tradición siguiente cf. s. Hilario, *tr. in Ps.* 120 c. 11 ; Ps. 143 c. 14 ; *de trin.* VII, 22 ; s. Agustín, *Enarrat.* 108 n. 29 ; 118 (*Sermo* 19) n. 1 et passim. Véase sobre todo Petau, *de Deo* lib. V. c. 8 § 9. Agregar Atan. *Orat* II *C. Arian.* c. 31 PG 26, 212 C donde aduce pasajes escriturarios en su apoyo, con una exegesis contraria a la de los Eusebianos recogida Ibid. II c. 24 fere in fine (cf. Bardy, *Lucien* 344) y en *Decret. Nic. Syn.* c. 8 PG 25, 437 A ed. Opitz II/1 p. 7, 18 (véase ibid. aparato) en torno al ἄκρατος χείρ. El concepto mismo de *mano* divina anduvo envuelto en la controversia arriana.

Verbeke (*Pneuma* 482 ss.) relaciona la pneumatología de Lactancio con la de Macario de Egipto, el autor de las Homilías (PG 31) ; pero en lo que a la probole atañe no ofrece ésta puntos de especial interés.

era natural llamar al Espíritu Santo « dedo de Dios » [62]. Aunque s. Ireneo no sea partidario de la *probole* ha insinuado la trilogía *corpus/manus/digitus*, cuyos dos primeros miembros han dado ocasión a Lactancio para yuxtaponer a las especies clásicas de *probole*, ésta de la mano procedente del cuerpo, como imagen del Verbo, *virtus dei*, emanado del Padre en orden a la creación [63].

Como hay dificultad en deslindar los campos entre el simbolismo y la realidad inherente a la *probole*, tratándose de la boca y la Voz de Dios, también la hay tratándose del cuerpo y manos de Dios. Es muy creíble que eliminara expresamente toda idea antropomórfica, a la manera de Novaciano [64], pero su realismo en la explicación básica de la *probole* o *prophora* del Verbo, impone reservas ; e induce más bien a pensar que Lactancio se situó en un lugar equidistante de la generación (probole) animal, de que solía acusarse a los valentinianos, y de la puramente espiritual, admitida por s. Hilario. Extremando la línea tertulianea.

---

[62] Cf. J. P. Smith, *Proof* 163 s. Para Tertuliano, *adv. Marc.* IV, 26, 11.

[63] La identificación *Dedo de Dios* = *Espíritu Santo* obedece sin duda al paralelismo entre *Mt.* 12, 28 : « Si autem ego *in spiritu Dei* eiicio daemones » y Lc 11, 20 : « Porro si *in digito Dei* eiicio daemonia » (cf. también *Exod.* 8, 19). Véase s. Agustín. *Enarrat.* 8. n. 7 ; *Sermo* 9 in fine ; Anast. Antioqueno I. *de rect. dogmat.* I c. 21 PG 89, 1324 A ; y sobre todo s. Ambrosio, *Exp. Ev. sec. Lucam* VII cc. 92-93 que recuerda por su terminología a Lactancio y a Tertuliano. Quizá depende de s. Ambrosio el *de Spiritu Sancto* PL 17, 1008 D 1009 A [distinguirlo del tratado homónimo de s. Ambrosio, *de spiritu Sancto*, donde (III. cc. 3-5 § 11 ss.) figura asimismo el « dedo de Dios »]. Véase también Fausto de Riez, *de Spiritu Sancto* c. 7 per totum PL 62, 16 : en otra línea ps. Vigilio, *Contra Varimadum* III c. 78 PL 62, 428 CD. - Como bien advierte Petavio (*de Deo* lib. V. c. 9 § 3), tiene un significado trinitariamente muy rico, por su unión inmediata con la mano y por la mano con el brazo : « nimirum uti digitus ἀμέσως manui coniungitur per eamque corpori, ita Spiritum sanctum προσεχῶς, id est, *proxime* et nullo alio interiecto ab Filio procedere, a Patre vero ἐμμέσως, id est per interpositum Filium ». - Otros testimonios apud Toledo, *in Lucam* 11, 20 annotatio 44. - La trilogía brazo/mano/dedo, o su equivalente *cuerpo/mano/dedo* destaca un nuevo aspecto de la *probole* divina, análogo al de la trilogía tertulianea radix/frutex/fructus. Cf. si lubet, Suicerus, *Thesaurus* ad v. δάκτυλος; Thomassin, *de trinit.* c. 26 § 17 s. ; Smith, *Proof* 163 a propósito de s. Ireneo *Epid.* 26.

Sobre el Espíritu Santo *dedo de Dios* cf. Loofs, *Theophilus* 439 n. 1 ; y mejor Lawson, *Biblical* 122-5. Puede también verse Clem. Al. *Strom.* VI, 133, 1 St. II 499, 15 ss.: PG 9, 357 C : y por sus derivaciones mágicas Kropp, *Zaubertexte* III § 70 s.

[64] Cf. *trin.* c. 6 (20, 20 ss. ; 21, 7 s.) ; c. 10 (34, 10).

S. HILARIO

La tradición favorable a la *probole* continúa con s. Hilario. Algo sin embargo de las alternancias que sufrió tal concepto hasta llegar a su pluma, descubren las líneas siguientes :

> Volentes igitur haeretici [1], Dei filium non ex deo esse, neque de natura et in natura Dei ex Deo natum, cum iam superius commemorassent unum Deum solum verum, neque adiecissent « et patrem » [2], et unius veritatis esse Patrem et Filium exclusa proprietate nativitatis negarent, dixerunt : « Nec ut Valentinus *prolationem* natum Patris commentatus est » : ut sub specie haereseos Valentinae, nomine *prolationis* improbato, nativitatem dei ex deo improbarent. Valentinus enim ridicula quaedam et foeda commentans, cum praeter principem Deum, familiam deorum et numerosas aeternitatum potestates introduxisset, tunc *prolatum* Dominum nostrum Iesum Christum mysterio occultae voluntatis asseruit [3]. Hanc ergo inanem prolationem, temerarii ac stulti auctoris furore quaesitam, evangelica atque apostolica Ecclesiae fides nescit. Ignorat enim Valentini Bythona et Silentium et ter denos aeonas : scit vero nihil aliud quam unum Deum Patrem ex quo omnia sunt, et unum Dominum nostrum Iesum Christum per quem omnia, natum ex Deo deum. Sed quia ex Deo deus natus, neque per nativitatem suam Deo ademit esse quod Deus est, non coepit esse, sed natus ex Deo est ; et quod nascitur, id ipsum secundum humanae naturae sensum videtur esse

---

[1] Alude a los arrianos, contra quienes principalmente escribe : cf. PL 10, 11 § 6. Véase P. Smulders, *S. Hilaire* 41 s.

[2] Para el texto de la carta de Arrio a Alejandro donde figura el símbolo arriano cf. Hilar. *trin.* IV, 12 s. PL 10, 104 B-106 A. Véase una recensión más depurada en G. Bardy, *Lucien* 235 ss. en columna pralela con la recensión de s. Atanasio ; y en Opitz, *Athanas. Werke* III/1 p. 12 s.

[3] Cf. Iren I, 2, 6 in fine ; Tert. *adv. val.* c. 12. - San Hilario relaciona la *prolación* del Salvador, no la del Unigénito (resp. Verbo), con la *probole* aludida por Arrio. Cf. s. Cirilo Hier., *Catech.* VI cc. 17-19 PG 33, 565 ss. con las notas de Touttée.

> *prolatum* [4], ita ut prolatio ipsa nativitatis esse existimetur : idcirco tentatum est per Valentini haeresim *prolationis* (= προβολῆς) nomen excludi, ne nativitatis veritas permaneret ; quia prolationis intelligentia, opinione terrena, non multum esset a natura terrenae nativitatis aliena. Naturae humanae tarda ac difficilis ad res divinas intelligentia exigit, de his quae semel dicta a nobis sunt, frequentius admoneri, ne satisfacere sacramentis divinae virtutis, humanae comparationis exempla credantur ; sed tantum ad imbuendum spiritaliter de coelestibus sensum, speciem terreni generis afferri, ut per hunc naturae nostrae gradum ad intelligentiam divinae magnificentiae provehamur. Non est autem secundum humanarum nativitatum prolationes, Dei nativitas aestimanda. Ubi enim unus ex uno est, et Deus natus ex Deo est, affert tantum significationis intelligentiam terrena nativitas : caeterum non satisfacit comparationis exemplo origo nascentium quae habet in se et coitum, et conceptum, et tempus et partum ; cum Deus ex Deo natus nihil aliud intelligendus sit esse, quam natus. Et quidem de divinae nativitatis, secundum fidem evangelicam atque apostolicam, veritate suo loco tractabimus, interim tamen haereticae artis ingenium ostendi debuit, quae ad veritatem nativitatis abolendam, prolationis nomen exstingueret [5].

Los arrianos tratan de negar que el Logos haya estrictamente nacido de la substancia paterna. Para ello rechazan con toda energía su nacimiento del Padre, como quiere Valentín, a manera de una *Probole* divina. Y arguyen : no hay Probole, sin natividad carnal, luego no la puede haber en Dios.

S. Hilario entiende la táctica. Negada la probole niegan la natividad del Verbo. Probole y generación son para ellos — ahí está el embozo — sinónimos. Y responde : no toda *prolatio* se ha de entender al modo valentiniano. El significado ordinario del término apenas dista de la natividad carnal, con sus preliminares de coito y concepción carnal. No concluyamos sin embargo que es un concepto inadecuado para subir a la *prolatio* (generación)

---

[4] Cf. Tert. *adv. Prax.* 8 : « omnis origo parens est et omne quod ex origine profertur progenies est ».

[5] *de Trinitate* VI c. 9 PL 10, 162 BC-163 per totum ; cf. s. Atanas., *decr. Nic. Syn.* c. 11. Sto Tomás (*S. Th.* I *qu.* 34 *art.* II ad 2) adopta la misma actitud de s. Hilario, a quien cita.

divina. Basta purificarle de todo colorido animal, aplicando el concepto y aun el término así depurado a la procesión del Verbo.

La idea del Santo sobre la probole valentiniana no difiere de la de sus adversarios. Tertuliano la esgrimía para refutar a los modalistas, eliminando de ella su conotación animal. S. Hilario, en pugna con los arrianos, elimina también su colorido carnal, pero mantiene todo lo posible la identidad real entre *prolatio* y *nativitas*, o su correlativa entre *prolatum* y *natum*, según una fórmula de sentido común: « quod nascitur, id ipsum secundum humanae naturae sensum videtur esse prolatum ». Tertuliano hallaba en la *probole*, previamente purificada, un concepto precioso para explicar la pluralidad de personas, en unidad e indivisión substancial [6]. S. Hilario encuentra en ella un concepto prácticamente idéntico a la « nativitas », para explicar la comunicación substancial íntegra de Padre a Hijo.

La actitud de ambos escritores es diversa. S. Hilario da una significación más restringida a la *probole*. La única *probole* admisible, según él, ha de explicar la comunicación de todo cuanto tiene y es el emitente, al emitido. Por eso, contra la doctrina de Tertuliano, rechaza expresamente las especies « tanquam a fonte rivus » « tanquam a radice arbor » « tanquam ab igne calor » [7], porque ninguna de ellas explica la perfecta subsistencia del Hijo [8] y la igualdad con el Padre, como « res sibi subsistens ». Lógicamente el Santo rechazará las especies « tanquam a sole radius » « tanquam a corpore manus » « tanquam ab ore vox ».

---

[6] Cf. Bull, *Defensio* III, 10, 16.

[7] *trin.* IX, 37 PL 10, 285 A s. : « Non est autem, ut saepe iam commemoravimus, in unitate dei patris et dei filii humanarum vitium opinionum : ut sit extensio, vel series, vel fluxus ; ut aut rivum fons effundat ab origine, aut arbor ramum teneat in caudice, aut calorem ignis emittat in spatium. Haec enim ab se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt : dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et rivus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est : quia non aliud arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus. At vero unigenitus deus ex perfecta atque inenarrabili nativitate subsistens deus est, et vera progenies innascibilis dei est, et incorporalis naturae generatio incorporalis, et deus vivus et verus a vivente deo vero, et inseparabilis a deo naturae deus... ».

[8] Muy bien el P. Smulders, *s. Hilaire* 214 s. : « Hilaire estime ces images peu adaptées dès lors que la branche, la chaleur et le ruisseau ne sont pas des êtres existant vraiment en soi, mais plutôt comme des prolongements de leur principe... ». Convendría cotejar esta actitud v.gr. con la de Eusebio, *Dem. evangel.* V, 1, 18 ss. Heikel 213, 9 ss. sumamente equívoca.

Y por eso escribe :

> Integra illa et perfecta et incontaminata nativitas est, cuius a Deo exitio potius quam partus est. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est desectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio, non passio ; sed viventis naturae ex vivente nativitas est [9].

En cambio admite la especie canonizada en Nicea « tanquam lumen a lumine », por explicar la subsistencia perfecta e igual de emitente y emitido, la identidad substancial entre uno y otro, la proveniencia íntegra del Hijo *a Patre*, y la no-división ni disminución del Padre en la procesión del Hijo [10].

---

[9] *trin.* VI, c. 35. Véase Petau, *trin.* lib. V c. 8 § 9.

[10] *trin.* VI, 12 PL 10, 140 C : « Verae fidei professio est, ita deum ex deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sesc, ut det quod habet, et quod dederit habeat, nascaturque (in altero) quod sit (in primo) ; cum non aliud quam quod est (primum) natum sit (in altero) ; et nativitas acceperit quod erat (in primo) ; nec ademerit quod accepit ; sitque utrumque unum, dum ex eo quod est (primo) nascitur (alterum), et quod nascitur neque aliunde, neque aliud est ; est enim lumen ex lumine » : cf. Smulders, *s. Hilaire* 225 s. de quien son los términos en paréntesis.

La especie « lumen *ex* lumine » habría de tener más tarde, entre los arrianos, partidarios tendenciosos, que la opondrían a la especie « lumen *de* lumine ». Yo no sé si alguno ha estudiado la historia del « lumen de lumine », en oposición al « lumen ex lumine ». Entre los griegos quizá no existió tal contraste. Entre los latinos se echa particularmente de ver en Gregorio de Elvira, *de fide orthodoxa* c. 3 (PL 17, 556 B. D = PL 20, 38 B. D) : « Aut totum mecum tene, aut totum omitte. Si enim unius substantiae vocabulum inde times dicere, quia scriptum non est ; timere identidem debes *Deum ex Deo* et *lumen ex lumine* profiteri. Sed ego probo Deum de Deo, *lumen de lumine*, et unius substantiae vocabulum in divinis Scripturis contineri... Sed *lumen ex lumine* ita asseris, quasi a Patre qui verum lumen est, aliud lumen sit factum, quod de ipsa Patris substantia non sit : sed sicuti aliud quodlibet lumen, quamquam a Deo sit factum, longe tamen aliud sit ab eo, qui fecerit ; *et ideo lumen ex lumine, non de lumine dicis* » ; c. 5 (PL 17, 559 BC = PL 20, 41 C)... : « ut puta cum dicis *lumen ex lumine*, si ad explanandum illud scrupulosa narratione cogaris, quaero quomodo *lumen ex lumine* credas ? Utrum quasi lucernam ex lucerna, vel quasi solem ex sole ; ut aut duas lucernas, aut duos soles, quasi duos deos sub hoc exemplo inducas? Aut splendorem luminis eiusdem lucernae, vel claritatem solis de eodem sole fulgentem, lumen de lumine consignes, ut in matricem luminis Patris assimiles. Filium vero in splendorem claritatis ostendas ... » Quizá esta misma ideología se esconde en la *Altercatio Heracliani laici cum Germinio*, que recoge el « lumen ex lumine » (ed. Caspari 136) de boca y tesis arriana, y el « lumen de lumine » (ibid. 143) de tesis católica.

Como si tratara de legitimar unas líneas de s. Justino [11] al rechazar la especie « tanquam a sole radius » y admitir en cambio la « tanquam lumen a lumine », escribe :

> Quaero itaque nunc utrum divisio ac separatio sit, cum ignis ex igne est. Aut numquid abscinditur natura ne maneat, aut non sequitur natura ne insit, cum accenso lumine ex lumine per quemdam quasi nativitatis profectum naturae nulla desectio sit, et tamen sit lumen ex lumine ? Aut numquid hoc non manet in eo, quod ex sese sine desectione subsistit ? Aut hoc non inest in eo, unde non recisum est, sed cum unitate substantiae naturalis exivit ? Et quaero anne non unum sint, cum lumen ex lumine nec divisione separabile sit, nec genere naturae ? [12]

Por lo que hace a la *probole*, genéricamente considerada, S. Hilario adopta frente a los arrianos, que la rechazaban en bloque, la misma táctica de Tertuliano con los modalistas. Elimina la conotación animal del término, en su acepción vulgar. En lo relativo a las especies de *probole* rechaza todas aquellas, que insinúan o preparan el ánimo a la idea de que el Hijo procede como « portio substantiae divinae » [13], y es sólo substancial en virtud de la unión con el Padre en quien está toda la substancia, y no como « res sibi subsistens ». Las clásicas especies de Tertuliano no explican la perfecta subsistencia del Hijo, igual en todo a la del Padre. Y por ende tampoco declaran — según s. Hilario — la natividad perfecta del Verbo, en quien la naturaleza divina ha de subsistir igual que en el Padre.

El Santo por lo demás no distingue entre « pars » y « portio » con el tecnicismo latente, pero continuo de Tertuliano. Si se explaya [14] en pugna con una expresión sedicente maniquea, empleada por Arrio en su carta a s. Alejandro [15], refutando la idea de considerar al Hijo como « parte consubstancial del Padre » (μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρός), sus argumentos nada tienen que ver con la

---

[11] *dial.* 128, 4 : véase más tarde p. 579 ss.

[12] *trin.* VII, 29 PL 10, 200 A s. cf. Petau, *trin.* lib. V c. 8 § 9 ss.

[13] Cf. Tert. *Apol.* 21.

[14] Cf. *trin.* VI, 10.

[15] Apud Epiph, *haer.* 69, 7, 6 (III, 158, 12 s.) : Bardy, Lucien 236 ; véase *Altercatio Ambrosii* (apud Caspari, *Kirchenhist. Anecdota* I p. 229 y 246) : « Cesset Priscillianus qui non facturam sed portionem dei esse animam hominis confitetur ».

teoría tertulianea, que consideraba al Hijo, precisamente en virtud de la triple especie de probole, « portio » indivisa e inseparable del Padre.

Entre los latinos partidarios de la *probole* se advierte pues una doble dirección ideólogica : la de Tertuliano, Novaciano, Lactancio, favorable no sólo a la *probole* genérica, sino aun a las clásicas especies de emisión « tanquam a sole radius, tanquam a fonte rivus, tanquam arbor a radice » y sus equivalentes o complementarias. Y la de s. Hilario, que las rechaza todas, para quedarse con la probole « tanquam lumen a lumine ». La razón, en gran parte, es histórica. Tertuliano y Novaciano escribieron contra los modalistas, insistiendo en la distinción *personal*, para la cual estimaban necesaria y suficiente la diferencia indicada por tales analogías ; recelosos de dar mayor cuerpo a la distinción entre emitente y emitido, para no incurrir en el diteismo o triteismo. S. Hilario iba contra los arrianos, que distinguían exageradamente entre Dios y el Verbo, haciendo de Este creatura del Primero. Convenía urgir la unidad esencial, divina, a raíz de una generación (= probole) en que Dios se vaciara en el Verbo por entero sin sufrir mengua en su naturaleza.

* * *

La tradición latina favorable a la *probole* no termina con Lactancio ni con s. Hilario. Muchas de las ideas, hoy inadmisibles, de Tertuliano y Lactancio han pasado a otros africanos : s. Zenón de Verona y Mario Victorino. En éste último el fenómeno apenas extraña a nadie. Por su larga educación en el neoplatonismo, retuvo aun después de convertido una *forma mentis* totalmente ajena a la habitual en un hombre de Iglesia [16]. Entre sus expresiones triádicas, aplicables a la Trinidad se pueden señalar algunas especies de probole. Así por ejemplo « fons/flumen/irrigatio » [17] ; « Verum Lumen/verum lumen ex lumine/vera illuminatio » [18] ; « Semen/ Arbor/Fructus » [19] que están en función de la probole, neoplatónicamente concebida, según el trinomio Status/Progressio/Regressus [20].

La orquestación de tales trinomios me parece irreductible a las análogas de otros escritores eclesiásticos. Su terminología,

---

[16] Cf. Petau, *trin.* I c. 5 § 9 ; Benz, *M. Victorinus* 98 ss.
[17] *Hymnus* III PL 8, 1143 C.
[18] Ibid. 1144 A.
[19] Ibid.
[20] Ibid. Cf. si lubet Theiler, *Porphyrius* 32 ss.

sin embargo, ha podido influir quizás en algunos de ellos. Así por ej. yo encuentro dejos imponderables de Victorino en el ps. Ambrosio [21]:

> Velut similitudo ponenda est: Ut puta de fonte est egrediens flumen. Non idem dicitur flumen ac fons, sed egrediens de fonte flumen dicitur; et tamen fons plenus manet in eo. Atque ideo filius et intus et foris est; non quod localiter aliquid in deo aut intus, aut foris sit, sed propter visibilem in mundo substantiam, ut facilius in sermone dicatur, visibiliter exponenda sunt [22].

Más extraña es la mentalidad de Zenón de Verona [23]; pero no recoge expresamente la doctrina ni las especies clásicas de probole, a excepción de la inherente a *Ps* 44 (45) 1. El Santo era nacido en Mauritania. Su origen africano se dejó sentir en él, de manera significativa. Le denuncian doctrinalmente sus analogías con los africanos Tertuliano y Lactancio, a los cuales sin embargo en lo trinitario apenas agrega nada [24].

Prescindiendo de otras analogías donde el tecnicismo de la emisión queda algo desfigurado [25], se podría — creo yo — escribir

---

[21] *Libellus de Trinitate* ed. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, Cristiania 1883 p. 310.

[22] Cf. Victorino, *adv. Ar.* IV c. 17 PL 8, 1125 A. Véase también Petau, *trin.* I c. 5 § 9.

[23] Cf. Petau Ibid. c. 5 § 8; los Ballerini PL 11, 84 ss. tratan de vindicarle de la censura de Petavio; a mi juicio, con poca fortuna. Lo mismo Fr. Bonacchi PL 11, 677 ss.

[24] Cf. lib. II *tract.* IV y V PL 11, 396 ss. - Sería facilísimo perseguir entre los magnos PP. Occidentales las especies de emisión. S. Ambrosio (*de fide* lib. c. 10 alias c. 5) conmemora varias: « Propter Patrem vivit Filius, quia ex Patre Filius est - propter Patrem, quia eructatum est Verbum ex Patris corde, quia a Patre processit, quia ex paterno generatus est utero, quia fons Pater Filii est, quia radix Pater Filii est » apud Pearson, *Creed* 62 n. 10: cf. ibid. p. 68; *de parad.* I, 149 E CSEL 32 p. 272, 9 ss. Por otro estilo Victricio de Rouen, *de laude sanctorum* PL 20, 452 C: « Ignis iubar dicimus, colorem dicimus, et tamen idem est imperante natura nec aliud ab alio nisi sola nominis distinctione dividitur »; y poco antes (col. 450 C): « Deus longe lateque diffunditur et suum lumen sine sui fenerat detrimento ».

[25] Véase *Similitudines* (ed. Künstle, *Bibl. d. Symbol.* 178): Alia similitudo de ligno. Unum est lignum, et tres in se habet, id est radicem et corticem et fructum. Et haec tria unum sunt. - Y líneas antes: Et alia similitudo de igne. Una creatura est ignis, et tres in se continet, id est inluminat et urit et calefacit. Quomodo inseparabiles sunt lumen et calor et fortitudo, unde urit,

una monografía sobre la trayectoria de las tres clásicas especies de «probole» desde Tertuliano (resp. los montanistas) hasta la literatura del Siglo de Oro en España, pasando por la Edad Media. La Edad Media daría precioso material. Véase cómo describe la Trinidad el cisterciense Alano de Lila :

Hic videt irrigui fontis radiare nitorem,
Qui praedives aquis reliquo conspectior amne
Sidera luce domat, praecellit mella sapore ;
. . . .
A quo procedens rivus, non immemor horum
Quae fons ille gerit, totum sibi fontis honorem
Assumit, fontique pari respondet honore ;
Nec tamen irriguum minor afflat gratia fontem.
Ergo fons rivum, rivus cum fonte fluentum
Producit, retinens fontis rivique saporem.
Cum sint distincti, fons, rivus, flumen, in unum
Conveniunt, eademque trium substantia, simplex
Esse, sapor similis, color unus, splendor in illis
Unicus, et vultus horum conformis, et idem
Ad speciem fontis sol vincens lumine solem. [26]

Curtius ha llamado la atención sobre las interferencias de los dos motivos (agua y luz), a que responde en el Dante el río de luz [27] :

---

sic inseparabilis substantia trinitatis. Véase Künstle o. c. 119. Yo encuentr alguna analogía entre estas líneas y otras de un sermón muy dudoso de s Agustín (*Sermo* 384 § 2) que dicen así : « Quomodo autem divinitas a semetipsa discernitur, cum lucis splendor aut solis calor nullatenus separetur ? Ecce enim sicut videmus, in sole tria sunt et separari omnino non possunt. Quae autem tria sunt videamus : cursus, splendor et calor. Videmus enim solem in caelo currentem, fulgentem, calentem. Divide ergo, si potes, Ariane, solem et tum demum divide trinitatem. Sed fortassis de sole discernendo difficilis est ratio, quia in caelo est, et a nobis longe positus est. Ecce aliud proponimu elementum quod minus est, et in terra nobiscum est : ignem dico, qui in mani bus nostris habetur et tamen non dividitur. Et ignis enim tria habet, et divid non potest : hoc est, motum, lucem et fervorem. Si igitur nefande haeretic dividere non potes creatum solem et ignem, quomodo potes dividere Deum omnium creatorem ? » El estilo no me parece en modo alguno agustiniano

[26] Alano de Lila, *Anticlaudianus* lib. VI c. IV PL 210. 544 C - Th. Wright *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the Twelfth Century* 1872 II 373. Véase también J. H. Baxter, *Fons et origo*, en Archivum lati nitatis medii aevi 4 (1928) 79 ss. 156 ss.

[27] *Par.* 30, 60.

E vidi lume in forma di riviera[27a]

Nuestro Dámaso Alonso delata a su vez el simbolismo trinitario Fuente/Río/Mar entre los místicos franciscanos Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo[28]. Ni Curtius ni Dámaso Alonso han adivinado quizá la inmensa historia y teología cristalizadas en simbolismo, al parecer, tan simple.

[27a] E. R. Curtius, *Europäische Literatur* 365.
[28] *La poesía de S. Juan de la Cruz* 61.

Capitulo septimo

B) ESCRITORES GRIEGOS

S. JUSTINO

La historia de la *probole* entre los griegos debiera comenzar con s. Ignacio Antioqueno. En lugar del término clásico emplea la forma προελθών relativa al Logos en un sentido técnico análogo al valentiniano. Baste comparar *Magn.* 8,2 y 7,2 con *ET* 23,1 ; 35,1 ; 36,1. En otra parte dijimos de él [1], relacionándolo brevemente con los valentinianos y con Tertuliano.

S. Justino ofrece elementos interesantes. También él apunta su ideología en pugna con otros. Sostenían algunos poder demostrar que en *Gen* 3,22 [2] Dios se dirigía a los ángeles, o que el cuerpo humano era obra de ellos, porque Dios hablaba a los ángeles al decir : « Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza » [3]. No está claro a quiénes se refiere s. Justino, si a elementos heréticos dentro mismo de los judíos [4] o a herejes salidos del seno del cristianismo [5]. Yo me inclino decididamente a lo primero. Había desde luego entre los cristianos quienes atribuían a los ángeles la formación del hombre [6] ; pero en diálogo con un Judío parece

---

[1] *Est. Valent.* V. 272 ss. ; véase también Schlier, *Ignatius* 34 ss y 75 sobre la procesión (Hervorgang) del Salvador ; Wolfson, *Philosophy* 184 y 192.

[2] « Y dijo el Señor Dios : Ved que Adán se hizo como uno de nosotros sabedor del bien y del mal... ».

[3] *Gen* 1, 26. - *Dial.* 62.

[4] Es la interpretación más obvia de la lectura ἡ παρ'ὑμῖν λεγομένη αἵρεσις. Ya Filón había tropezado con el plural ποιήσωμεν (*Gen* 1, 26) que parecía poner en peligro la suficiencia divina. De ahí su recurso a las δυνάμεις, a quienes encomendó la formación de la materia, salvando juntamente la impecabilidad divina en el problema del mal (ἀναίτιον εἶναι κακοῦ) *Opific.* 72 ss. Cf. Völker, *Fortschritt* 69 ; y sobre todo, con abundante bibliografía Kretschmar, *Trinität* 43, 5.

[5] Según la lectura ἡ παρ'ἡμῖν λεγομένη αἵρεσις.

[6] Cf. Iren. I, 24, 1 (Menandro y Saturnilo) ; *Ref* V, 76, (naasenos) ; Iren. I 30, 6 (ofitas). Véase también Tert. *de anima* 23, 1 (com. Waszink 298 ss.) ;

muy poco probable, ineficaz desde el punto de vista apologético mencionar a herejes cristianos. La aplicación de *Gen* 3,22 a Dios en diálogo con los ángeles aparece en las pseudoclementinas [7], tan fuertemente judaizantes. Hay además el exacto paralelo de Tertuliano [8] que parece inspirado en s. Justino, cuyos argumentos escriturarios aduce [9] indicando — esta vez en pugna con los modalistas — la exegesis de los judíos : « aut numquid angelis loquebatur, *ut Iudaei interpretantur*, quia nec ipsi filium agnoscunt ? » [10]

Es muy creíble que los maestros judíos, a que alude s. Justino alegaran *Gen* 1,26 y 3,22 como piezas escriturarias, dos entre mil utilizadas para rechazar la existencia del Verbo [11] como dios perso-

---

de res. mort. 5 ; Hegemonio, *Acta Archelai* 12 (Beeson 19, 26 ss.) ; *Apocr. Ioh.* 48, 8 ss.

[7] *Rec.* II, 39 y *Homil.* XVI, 6, 2 s. (220, 16 ss.).

[8] *adv. Prax.* 12 : cf. d'Alès, *Tertullien* 86 ss.

[9] *Gen* 1, 26 ; 3, 22 : cf. Feder, *Justin* 93.

[10] Cf. Evans, *Ag. Prax.* 258 ss. max. 261 donde apoya el sentido que damos al pasaje de s. Justino. Cf. últimamente Peterson, *Marginalien* 66 ; y sobre todo Wilson, *Early Exegesis* 421 s. con buena bibliografía.

Véanse además las razones de P. Maran, en la nota de Otto a *Dial.* 62 n. 9. - La misma idea pasó mucho más tarde a s. Basilio : *Hexaemer. Hom.* IX, 6 PG 30, 87, B ss. Véase la edición de Stanislas Giet SCh XXVI 514 ss. Cf. asimismo la versión latina del africano Eustacio PG 30, 965 A citada por J. Carcopino, *Pythagore* 90 n. 26 : « collibertos nostros angelos auctores humanae formationis efficiunt Iudaei » ; Petau, *trinit.* II c. 7 § 4-5 donde cita los testimonios de varios rabinos célebres ; y sobre todo, breve reseña de citas en Feuardent (apud Stieren, *Irenaei Opera* II p. 982).

[11] Cf. Iren. IV, 7, 4 : « Propter hoc Iudaei excesserunt a Deo, Verbum eius non recipientes, sed putantes per seipsum Patrem sine Verbo, id est sine Filio, posse cognoscere ; Deum nescientes eum, qui in figura locutus est humana ad Abraham et iterum ad Moysem dicentem : « Videns vidi vexationem populi mei in Aegypto, et descendi liberare eos » (*Ex.* 3, 7 s.). Haec enim Filius, qui est Verbum Dei, ab initio praestruebat, non indigente Patre angelis uti faceret conditionem et formaret hominem, propter quem et conditio fiebat ; neque rursus indigente ministerio ad fabricationem eorum, quae facta sunt ad dispositionem eorum negotiorum, quae secundum hominem erant ; sed habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia ; quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli ». Véase igualmente Iren. IV, 20, 1 per totum, y sobre todo : « Adest enim ei (= deo) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » ; ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens ». En el mismo sen-

nal. Y probable que algunos de sus argumentos pasaran más tarde a los modalistas [12].

Hay además otra razón para confirmar la índole hebrea de los adversarios refutados por el Santo [12 a].

Justino los distingue expresamente de otros, partidarios de entender los mismos versos *Gen* 1,26 y 3,22 por *tropología*. Según éstos al decir Dios « hagamos al hombre... » se expresaba como cuando se decide uno a obrar y dice hablando consigo: « vamos a hacer algo » [13]; o también como si Dios se dirigiera a los elementos de que iba a formar al hombre. Que tal exegesis figurara entre judíos, lo insinúa la manera misma de introducirla Justino en *Dial* 62,2 como opinión de « vuestros maestros » (οἱ διδάσκαλοι

---

tido véase el Escolio XXXVIII al Apocalipsis (apud Diobouniotis-Harnack, *Der Scholienkommentar...* TU 38/3 p. 43 n. 3) que no es de Orígenes sino de s. Ireneo. - Otros pasajes apud Evans o. c. 260. Significativo a este propósito, el anatema de la primera fórmula de Sirmio : « Si quis *faciamus hominem* (*Gen.* 1, 26) non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum : anathema sit ». Hace el anatema XIII de s. Hilario (*de Synodis* c. 38 PL 10. 510 D s. cf. ibid. c. 49 col .517) y el XIV de s. Atanasio (*de Synodis* c. 27 ed. Opitz, Athan. Werke II/1 p. 255, 20 s. PG 26, 738 BC : cf. Socrates, HE II c. 30 PG 67, 281 D).

[12] Cf. Tert. *adv. Prax.* 12.

[12a] Escribe Wilson, *Early Exegesis* 421 : In Jewish exegesis it was, according to Moore (*Judaism* I. 407), a common opinion that it was to the angels that these words (*Gen* 1, 26) were addressed, and thus we find it said « when the Holy One, blessed be he, sought to create man, He took counsel with the ministering angels » [*Num. Rabbah* 19. 3]. Y cita otros pasajes.

[13] Los argumentos judíos recogidos por s. Justino parecen haberse perpetuado hasta los hebreos coetáneos de s. Anastasio Sinaíta. Así al menos, de creer a su manera autobiográfica de hablar, a mi juicio algo sospechosa : « Cum nos autem aliquando hanc vocem proferremus apud quemdam ex Hebraeis, multae enim et saepe numero cum eorum genere ortae nobis sunt controversiae ac contradictiones (plane extemporales) contradixit improbus, regem aliquem (etsi sit solus) posse dicere illud *Faciamus* ; et illud *Iussimus*. Cum autem nos occurrissemus et dixissemus : Et cur ante creationem hominis non cernitur Deus in aliqua alia (quaecunque ea sit) creatura usus esse hoc verbo *Faciamus* ; et dixisse nisi in solo homine, et rursus in muliere quae postea fuit facta, quando dixit *Faciamus ei adiutorium*, ad haec nulla erat vox Iudaei, neque rursus contradictio ». Anast. Sin. *in Hexaemer.* lib. VI PG 89, 931 B s. Véase también s. Basilio, *Hexaemeron*, *Hom.* IX n. 6 ; Marcelo de Ancira apud Euseb., *C. Marc.* IV c. 15 ; s. Atanas. *Cont. Gentes* c. 46 PG 25, 92 D ss. ; s. Greg. Niseno, *in verba Faciamus hom. Orat.* I PG 44, 261 B [para la autenticidad de esta pieza cf. Völker, *Gregor von Nyssa* 9 s.]. Otros pasajes apud Petau, *trin.* II c. 7 § 4 ; y B. Pererio, *in Gen* 1, 26.

ὑμῶν). La actitud de Justino con ellos, poco deferente, la demuestra un lugar parecido del Diálogo, a propósito de una exegesis similar de *Gen* 3,22 :

> Y nuevamente, al decir el Logos (profético) que Dios dijo en el principio : « Ved ahí cómo Adán se ha hecho como uno de nosotros », aquello de *como uno de nosotros* es asimismo indicio de número [14] ; y las palabras no admiten tropología (οὐ προπολογίαν χωροῦσιν), como intentan explicarlas los Sofistas (οἱ σοφισταί) y que no pueden decir ni pensar la verdad [15].

Los pasajes son paralelos. En ambos [16] Justino da beligerancia a los judíos partidarios de los ángeles creadores [17], pero ninguna a los tropólogos, o *Sofistas*, a quienes reputa incapaces de entender ni decir verdad. Unos y otros son judíos. El Santo descubre aquí sus controversias internas en torno a *Gen* 1,26 y 3,22. No quiere saber nada con los Sofistas, porque su exegesis invalidaba de raíz todo intento de probar la dualidad entre Dios y el Verbo o Sabiduría.

Tales controversias judías en torno a la unidad de Dios se cebaban además en *Gen* 11,7 y en todos los pasajes donde se habla de Dios en plural. Muchas de ellas han sido conservadas en los escritos pseudoclementinos. Merece interés la reacción que provocaron entre los « Sofistas » de s. Justino y otros posteriores, modificando a favor de la unidad absoluta la versión de los LXX y eliminando el plural, que daba pié a la controversia [18].

* * *

S. Justino recoge pues dos opiniones sostenidas entre judíos [19].

Saliendo al paso a los partidarios de ver en *Gen* 1,26... una alusión a los ángeles creadores, discurre así el Santo.

---

[14] Prueba la distinción numérica entre el que habla y aquel a quien habla.

[15] *Dial* 129, 2.

[16] *Dial* 62 y 129.

[17] Cf. *Dial* 61 y 128. Igualmente Orígenes *in Ioh.* XIII, 50 (49) GCS IV 278, 6 s. cf. Crouzel, *Origène* 125 n. 255.

[18] Cf. Bousset, *Judentum* 158 n. 3 y 317 ; Gunkel, *Schöpfung* 9 s. Ultimamente Schoeps, *Theologie* 170.

[19] No conoció al parecer otra tercera, judía también, mucho más cercana a la suya propia de lo que imaginaba. Había en efecto quienes vieron en los versos controvertidos un diálogo de Dios con su propia *Sophia*. Así, los hebreos

No alude Dios a los ángeles al decir « hagamos al Hombre... » « ved que Adán se ha hecho como uno de nosotros » :

> Sino que el fruto éste, emitido verdaderamente por el Padre (ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθέν), antes de todas las obras, era (quien) se hallaba con el (συνῆν τῷ) Padre; y a El se dirige (τούτῳ ... προσομιλεῖ) el Padre (en *Gen* 1,26 y 3,22)[20].

Justino se adelanta así a probar la existencia del Hijo personal, nacido del Padre, antes de todas las obras, para asistirle en la creación del mundo. El mismo argumento fundamental insinuado antes por Hermas [21] y esgrimido más tarde por s. Ireneo y Tertuliano. Aquí nos interesan las líneas anteriores por su terminología.

El προβληθέν delata demasiado su parentesco con la *probole*. S. Justino conoció a los valentinianos, a quienes alude en *Dial* 35,6 [22]. ¿ Heredó de ellos el término ? Lo asimila desde luego sin sospecha alguna de heterodoxia [23].

Según él, antes de *Gen* 1,26 existía el Verbo como ministro de Dios. Identificado prácticamente con la Sabiduría de *Prov.* 8,22 ss. había sido *emitido* (προβληθέν), como fruto, del seno paterno (ἀπὸ τοῦ πατρός... γέννημα), antes de todas las obras (πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων) [24].

---

representados por Simón Mago en la ps. clement. *Homil.* 16, 21 o en el libro eslavo de *Enoc* 30, 8 : cf. Bousset, *Judentum* 345 n. 1 ; Schoeps, *Theologie* 294 n. 2.

[20] *Dial.* 62, 4.

[21] *Sim* IX, 12, 2 cf. *Sim* V, 6, 5 y *Prov.* 8, 27 ss. Véase el Excursus de M. Dibelius, *Hermas* 572 ss. sobre la Cristología de Hermas, max. 574 s. Hermas supone la identidad Espíritu Santo = Sophia de *Prov.* 8, 22 ss. = Hijo de Dios. Y se adelanta a la cristología pneumática de algunos Apologetas : cf. Loofs, *Theophilus* 183 ss. Puede verse Bull, *Defensio*, annot. II, 2; E. Grabe ad Sect. II, 2, 3.

[22] Según s. Ireneo III, 4, 3 : « Valentinus... venit Romam sub Hygino, increvit vero sub Pio et prorogavit tempus usque ad Anicetum » (para el texto griego, Eus. HE IV, 11, 1 : GCS 320, 18 ss.). Lo cual representa, dice Sagnard (*Gnose* 95), un lapso que puede ir de 135 a 165 : el período de Marción y s. Justino. Valentín y el Santo pudieron muy bien conocerse en Roma.

[23] Feder, *Justin* 94 que ha visto muy bien la fuerza del vocablo, silencia el problema de sus orígenes y naturaleza.

[24] Igual que Tertuliano (*adv. Prax.* 19 post medium) : « Primum scilicet omnium sermo : In principio erat Sermo (*Ioh* 1, 1), in quo principio prolatus a patre est. Ceterum Pater, non habens initium, ut a nullo prolatus, ut inna-

Una vez *emitido, se hallaba con* (συνῆν) el Padre, dispuesto a asistirle en la creación del mundo y del hombre. La expresión συνῆν es aquí fundamental, por inspirarse — y denunciarse como tal — en *Prov.*, 8,27. 30 [25]. Idéntica inspiración delata otro testimonio, que hace *pendant* con el primero : II *Apol* 6,3. Un vistazo aclarará muchas dificultades :

Prov. 8

22 κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.
23 ... πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι ...
25 ... πρὸ δὴ πάντων βουνῶν γεννᾷ με.
27 ἡνίκα ἡτοίμαζεν τὸν οὐρανόν, συνπαρήμην αὐτῷ ...
30 ἤμην παρ'αὐτῷ ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν·

Dial 62

ἀλλὰ τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρὶ καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ προσομιλεῖ.

Dial 129

καὶ ὅτι γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ λόγος ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι· πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειε.

2 *Apol* 6

ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι'αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε.

Justino plantea muchos problemas. Aquí importa el inherente al término τό... ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθέν. Ya en sus días J. C. Th. Otto [26] había creído ver en el contraste entre συνεῖναι (resp. συνῆν) y προβάλλεσθαι (resp. προβληθέν), la clásica oposición entre el Logos ἐνδιάθετος y el προφορικός. Y la misma contraposición vió en los participios συνών y γεννώμενος de 2 *Apol.* 6. Le sigue Archambault [27].

El sentido de Justino sería el siguiente. « Sed haec revera pro-

---

tus, (primus) non potest videri : qui solus fuit semper, ordinem habere non potuit ».

[25] Cf., si lubet, d'Alès, *Tertullien* 86 ss.

[26] *Corpus Apologetarum* I/2 ed. 2ª p. 211 n. 10.

[27] En su ed. del Diálogo, *Textes et Documents*, Hemmer-Lejay I p. 294 escribe : Quant à l'opposition entre συνῆν et προβληθέν, appliqués au Logos c'est l'équivalente de celle que Théophile d'Antioche suivant la logique stoïcienne établit entre le λόγος ἐνδιάθετος (identique au νοῦς et à la φρόνησις

lata progenies [28], ante omnes res creatas una erat cum patre, et cum ea pater colloquitur [29]». En contraste con los judíos partidarios de referir el plural *faciamus* y *unus ex nobis* a los ángeles que formaron al hombre, enseña Justino que a Dios no le asistieron los ángeles en tal obra, sino el Verbo :

> Sino que el fruto emitido de veras por el Padre, se hallaba [como *Logos inmanente* ab eterno] con el Padre antes de todas las obras ; y a El se dirige el Padre [30].

A Dios le asistía *ab aeterno* su propio Verbo inmanente, antes de ninguna obra creada. Y una vez *emitido*, el Padre se dirigía a El como a Verbo prolaticio, engendrado de su seno, al decirle : *Faciamus...*

Semejante interpretación resulta, a mi juicio, violenta, y sobre todo infundada. El contexto requiere simplemente la *asistencia* del Verbo en la creación por contraste con la de los ángeles. Tal Verbo es el fruto emitido por el Padre antes de todas las obras ; como tal podía asistir y asistía al Padre al hacer el mundo o formar al hombre. A este mismo Verbo se dirige en *Gen* 1,26 y 3,22.

Justino dice bien claro que quien *estaba con* (συνῆν) el Padre, era el fruto ya emitido (τὸ προβληθὲν γέννημα). Luego el *Logos prolaticio.* Nada autoriza a ver en los términos συνῆν y συνών al λόγος ἐνδιάθετος. Una cosa es *estar con* (συν-εἶναι) y otra *estar en* (ἐν-εἶναι). Συνὼν καὶ γεννώμενος puede ser y es en 2 *Apol* 6 una expresión endiádica. Más aún , el significado del συνῆν (resp. συνών) de Justino se halla determinado sin género de duda por el συμπαρήμην (resp. ἤμην ᾗ προσέχαιρεν) de *Prov.* 8,27. 30 donde inequívocamente se inspira el Santo [31].

A falta de otros argumentos está el de Tertuliano, quien da precisamente al συμπαρήμην (resp. ἤμην ᾗ προσέχαιρεν) un sentido técnico, para probar *la asistencia* del Verbo, como persona distinta y proferida ya por Dios [32]. Contraponiendo en efecto el doble

---

de Dieu) et le λόγος προφορικός. Lo propio suponen Kriebel, *Trinitätslehre* 23 ; Aeby, *Missions* 13 ; Wolfson, *Philosophy* 192. Spanneut, *Stoïcisme* 314 n. 73 recoge alguna bibliografía, pero no se pronuncia por su cuenta.

[28] Introduzco aquí la coma, porque expresamente Otto dice l. c. : *verba* πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων ad συνῆν *referas.*

[29] Es la versión de Otto, con la única novedad de la coma, que él omite.

[30] Análoga versión en Bull, *Defensio* I, 2, 8.

[31] Cf. *Dial.* 62 a continuación del pasaje que estudiamos. Este paralelo (συμπαρήμην-συνών) ha sido omitido por Feder en sus tablas comparativas : *Justin* 151 s.

[32] El pasaje de Teófilo Ant. *ad Autol.* II c. 10 (καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ

estadio de Sophia (= Logos inmanente) y de Sermo (= Logos prolaticio) indicados en *Prov.* 8,22 ss. escribe :

> Itaque sophiam quoque exaudi, ut secundam personam conditam : primo « Dominus creavit me initium viarum in opera sua, priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur ; ante omnes autem colles generavit me » — in sensu suo scilicet condens et generans —. Dehinc *adsistentem eam* ipsa separatione cognosce : « Cum pararet, inquit, caelum *aderam illi simul*[33] ; et quomodo fortia faciebat super ventos quae sursum nubila... ego *eram cum illo* compingens, ego eram *ad quam* adgaudebat ... »[34]

Y pocas líneas después :

> Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex deo procedit ; conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae — « Dominus condidit me initum viarum — » ; dehinc generatus ad effectum — « Cum pararet caelum *aderam* illi » — ; exinde eum patrem sibi faciens de quo procedendo filius factus est primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex deo genitus...[35]

ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ) no decide el problema. Pommrich, *Theophilus* 36 refiere el ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ al λόγος ἐνδιάθετος : equivocadamente.

La oposición establecida por s. Basilio entre ἐνεῖναι/συνεῖναι y ἐνυπάρχειν/συνυπάρχειν va por otro lado, aunque indica con suficiencia el tecnicismo inherente a las preposiciones ἐν y σύν : cf. *de Spiritu Sancto* c. 26 § 63 (PG 32, 184 A ss.) : ἐνεῖναι (resp. ἐνυπάρχειν) dice inmanencia, como el Espíritu en los justos ; συνεῖναι (resp. συνυπάρχειν) indica coexistencia personal, como el Espíritu con el Padre y el Hijo. Véase la traducción de B. Pruche SCh 17 p. 229 ss. ; Dörries, *De Spiritu Sancto* 70 ss. y 135 ; cf. tamen Usener, *Götternamen* 67 ss.

[33] LXX συνπαρήμην = Justino συνῆν : cf. Arnob. Jun.,*Conflictus* lib. I c. 13 PL 53, 261 AB con las notas.

[34] *adv. Prax.* c. 6.

[35] *adv. Prax.* 7. cf. ibid. c. 19 ante medium. - En absoluto cabría aducir contra semejante exegesis la que Tertuliano presenta en *adv. Hermog.* 18 : « Haec (= Sophia) illi (Deo) consiliarius fuit, via intellegentiae et scientiae ipsa est ; *ex hac* fecit faciendo *per illam* et faciendo *cum illa.* Cum pararet caelum, inquit (*Prov* 8, 27 ss.), *aderam illi*, et cum fortia faciebat super ventos quae sursum nubila, et quomodo firmos ponebat fontes eius quae sub caelc est, ego eram *compingens cum ipso.* Ego eram *ad quem gaudebat* ; cotidie autem oblectabar in persona eius, quando oblectabatur, cum perfecisset orbem, et inoblectabatur in filiis hominum. - Quis non hanc potius omnium fontem

Tales paralelos se hallan en perfecta consonancia con la clásica exegesis de *Prov.* 8,22 ss. apuntada por el propio Justino [36] y dejan fuera de duda el significado obvio del pasaje antijudaizante del Diálogo. En contraste con los ángeles, cooperadores a la obra creadora de Dios, el Santo presenta al Verbo, como fruto emitido antes de todas las obras, y por tal — una vez emitido — ministro y auxiliar del Padre para la creación de todas ellas ; con quien conversa, como con la Sabiduría personal bíblica.

A esta misma conclusión había llegado por vías filológicas — a mi juicio discutibles — A. Puech [37], y más tarde el P. Lebreton [38], sin hacer valer la inspiración sapiencial de συνὼν καὶ γεν-

---

et originem commendet, materiam vere materiarum, non sibi subditam, non statu diversam... quali deus potuit eguisse suis magis quam alienigenis ? » El contexto antihermogeniano opone la Sabiduría inmanente de Dios, a guisa de materia divina eterna, a la materia (sensible) eterna de Hermógenes. Tertuliano aduce *Prov* 8, 27 ss. para demostrar la eternidad de la Sabiduría (inmanente) que asistía a Dios como consejera y juntamente como Materia Intencional. Para el africano resulta compatible la asistencia indicada por las expresiones escriturarias (aderam illi, compingens cum ipso, ad quem gaudebat) con la Inmanencia de la Sabiduría en Dios. En conclusión, según Tertuliano las expresiones συνῆν, συνών, συνπαρήμην, ἤμην ᾗ προσέχαιρεν no conotan por necesidad un estadio posterior a la prolación de la Sabiduría.

A esta dificultad, no formulada que yo sepa en la teología tertulianea, yo encuentro fácil respuesta. Tertuliano desarrolla aquí por combatir a Hermógenes una exegesis totalmente distinta de la de *adv. Prax.* 7. Un mismo texto que en *adv. Prax.* le sirve para demostrar la *asistencia real y personal* del Verbo (Sabiduría) ya proferido, en la obra del mundo, le hace valer aquí — invirtiendo significativamente el orden de los versos escriturarios (cf. a las pocas líneas la exegesis de *Prov* 8, 22 ss. en *adv. Hermog.* 18) — para demostrar la *asistencia intencional e impersonal* de la Sabiduría, todavía no individuada o personalizada, en los designios eternos sobre el mundo. De ambas exegesis la más obvia y natural es la de *adv. Praxean.* Sola ella mantiene en toda su fuerza las cláusulas escriturarias, y tiene paralelos entre los Apologetas, no imperados por preocupaciones polémicas. Aunque anterior en el tiempo entre las obras de Tertuliano, la exegesis del *adv. Herm.* resulta en raíz técnicamente violentada por una premisa preposicionalmente sospechosa, en que parece identificar (sólo por fines polémicos) la significación de tres cláusulas inconfundibles *ex hac*, *per illam*, *cum illa* : bien diferenciadas por el africano en otras ocasiones : cf. si lubet *de carne Christi* 19 ss. y *adv. Prax.* 6 ss. 19 ante medium.

[36] Cf. además de *Dial.* 62 el capítulo 129 in fine.

[37] *Les Apologistes grecs* 111 s.

[38] *Trinité* II. 450.

νώμενος y menos el peso decisivo del testimonio tertulianeo que la confirma [39].

En definitiva, no hay oposición alguna entre la *coexistencia* (συνῆν) del Hijo con el Padre y su *prolación* (προβληθέν). Los dos términos se refieren al mismo Verbo prolaticio, engendrado por el Padre antes de todas las obras. Entre ambos hay a lo más una distinción modal. Primero viene la *prolación*, o generación del Verbo, y luego su coexistencia en orden a la creación del mundo y del hombre. Pero ni la coexistencia (συνῆν = συνών) ni la prolación (προβληθέν) o la generación (γεννώμενος) se oponen entre sí — como imaginan Otto y Archambault —, ni menos equivalen en su oposición a la que hay entre el Logos inmanente y el prolaticio de Téofilo Antioqueno. Apurando más, la prolación (resp. generación) resulta anterior a la misma coexistencia [40].

En ninguno de los testimonios menciona el Santo dos estadios, sino simplemente el Verbo prolaticio, engendrado del Padre. Pero — nótese bien — precisamente la coexistencia del Verbo así proferido por el Padre, repetida en contextos sapienciales, testimonia de manera *clara* aunque *implícita* que antes de salir emanado del seno paterno, hubo de existir dentro de él, como Verbo inmanente o como *Sophia*. S. Justino sigue en ello una tradición corriente, manifiesta sobre todo después de él, pero que se descubre sin dificultad entre los gnósticos y aun en S. Ignacio Antioqueno.

* * *

El origen del Hijo, por emisión del Padre, queda así claramente probado, sin negar su existencia previa — como Verbo inmanente — dentro del Padre. Más aún, por el contexto del *Dial.* 62 se insinúa con suficiente claridad que su *emisión* tuvo lugar antes de todas las cosas, en orden precisamente a la creación.

Esto que viene imperado por una lógica sencilla, lo comprueban testimonios explícitos, y relacionados como los anteriores con la *probole*. S. Justino estudia, a base de la Escritura Antigua, algunos elementos relativos a la índole del Salvador. Daniel le anuncia «como Hijo de Hombre» [41] indicando que su existencia no

---

[39] El mismo defecto — el silencio del término o términos escriturarios en que se inspira el binomio discutido — presenta el P. Feder, *Justin* 89-100 en su análisis.

[40] Cf. Teóf. Ant. *ad Autol.* I 10 ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ; Kretschmar, *Trinität* 31, 1.

[41] *Dan.* 7, 13 s.

provendrá de simiente humana (οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου σπέρματος). Lo propio significa la« piedra no cortada con manos » [42].

> Pues al decir que fué tallado El sin manos significa que no es obra humana, sino de la voluntad del Dios, padre de todas las cosas, que le emite (ἀλλὰ τῆς βουλῆς τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς τῶν ὅλων θεοῦ) [43].

Y líneas después, abundando en lo mismo :

> Y David anunció que El había de ser engendrado antes del Sol y de la Luna [44] del útero (divino) según la voluntad del Padre (κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλήν) [45].

Los dos testimonios se completan [46] maravillosamente. El primero contrapone la índole material de la probole o generación *ex semine humano*, a la emisión *por voluntad de Dios.* El segundo ratifica que la generación divina, anterior al Sol y la Luna, tuvo lugar según la voluntad del Padre.

Conocemos ambos elementos [48]. En S. Justino tienen un valor inapreciable, porque adelantan hasta él la ideología que veíamos en Orígenes y en Tolomeo. A saber, la libre Voluntad de Dios (ἐκ θελήματος θεοῦ) [49] determinó, ya entonces, antes del sol y la luna, la emisión del Hijo [50]. Más aún , por contraste con la simiente hu-

---

[42] *Dan.* 2, 34.

[43] *Dial* 76, 1

[44] *Ps.* 109, 3 y *Ps.* 71, 5. 17.

[45] *Dial.* 76 in fine. Cf. Evans, *Ag. Prax.* 228 s.

[46] Cf. también *Dial.* 63 per totum, donde hay elementos que confirman *mutatis mutandis* lo propio, discriminando la generación *ex Maria* de la paterna.

[48] Cf. p. 401 ss.

[49] Cf. Dial. 63, 2 : ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ'ἐκ θελήματος θεοῦ. Véase F. M. Braun, *Qui ex Deo...* (Mél. Goguel) 21 ; Wolfson, *Philosophy* 224. Otros testimonios, apud Feder, *Justin* 104 s.

[50] Escribe muy bien el P. Feder, *Justin* 104 : Nach der kirchlichen Lehre ist zwar der Sohn nicht durch eine blinde Notwendigkeit aus dem Vater erzeugt worden, sondern durch eine bewusste und vom Willen getragene Tätigkeit, die aber nicht frei war in dem Sinne, dass der Sohn auch hätte nicht erzeugt werden können : mit andern Worten, die Zeugung war necessaria und voluntaria, aber nicht libera. Die justinischen Ausdrücke κατὰ βουλήν und θελήσει (cf. Dial 61) lassen sich aber kaum mit dieser Lehre vereinigen ; denn in dem Ausdruck βουλή herrscht der Begriff des Ratschlusses vor, und der Ausdruck θέλησις deutet auf einen freien Willensentschluss hin.

mana que determina la generación del hombre, el Salvador vino a nacer *ex utero ante luciferum* « según la voluntad de Dios » ; como más tarde había de nacer no de humana simiente sino de querer de Dios.

Tolomeo había descrito la probole inicial del Unigénito mediante la simiente divina (resp. Thelema) depositada por Dios en la Ennoia o Pensamiento Suyo eterno. Justino, como Tolomeo y como Orígenes, ve en el Thelema o Boulé divinos, el germen de la prolación del Hijo. La índole de tal *prolación* purísima, provocada no por esperma alguno humano, sino por el Thelema divino, requiere ulterior declaración. El paralelismo con la generación humana de Cristo reclama un complemento *en el útero de Dios*, análogo al útero virginal de María, que lo dió a Luz. Lo que el seno de María a la simiente divina, fué el del Padre al Thelema divino.

Pero ¿ cuál es el seno del Padre, de donde fué engendrado, emitido, el Hijo ? ¿ Fué el Pensamiento de Dios ? Y por ende ¿ nació el Hijo, como fruto complementario de una prolación Mental y Volitiva de Dios ? [51]

Yo no creo difícil responder a estas preguntas, una vez demostrado que s. Justino supone la existencia del Logos inmanente, antes de nacer como prolaticio. La emisión determinada por la Voluntad divina afectó al Verbo mental de Dios. Hubo según eso — y tornamos a la ideología de Orígenes y de Tolomeo — una emisión conjunta de la Mente y de la Voluntad divinas : en la cual la mente profirió su Verbo intelectivo, y la Voluntad « espiró » o « inspiró » el substrato divino sobre que se asentó y adquirió perfecta consistencia el Verbo.

No hablamos de memoria. S. Justino recoge la analogía de la prolación del verbo humano, precisamente para ilustrar la generación del Logos de Dios [52]. Y completa los datos anteriores, indicando claramente la índole racional del Verbo prolaticio.

> Otro testimonio os daré, amigos, sacado de las Escrituras. A saber, que Dios ha engendrado (como) principio,

---

[51] La frase tertulianea (*adv. Prax.* 7) « ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius secundum quod et pater ipse testatur (*Ps.* 44, 1) : Eructavit cor meum sermonem optimum » no resuelve nada. La localización de la mente en el corazón, nada dice sobre la índole última (intelectiva o volitiva) de lo que desde el corazón del Padre determinó la prolación del Verbo. - Para la localización del « principale » en el corazón véase últimamente la nota de Dom P. Antin, a s. Jérôme, *Sur Jonas* (SCh 43) p. 86.

[52] Cf. si lubet Petau, *trinit* VI c. 2 § 1 ss.

antes de todas las creaturas, una Dynamis racional (sacada) de Sí mismo, a la cual el Espíritu Santo denomina también gloria del Señor, otras veces Hijo, a veces Sophia, en ocasiones Angel, otras Dios, alguna vez Señor y Logos... Puede en efecto llamarse todo eso por servir al querer paterno y haber nacido de la voluntad del Padre [53]. Empero ¿ (no la engendró Dios) tal cual vemos tiene lugar entre nosotros (la Palabra) [54] ? Pues al proferir una palabra (λόγον γάρ τινα προβάλλοντες), la engendramos, no lanzándola (como quien engendra carnalmente) por separación, con mengua de la palabra (interior) inherente o nosotros [55]. Y como vemos en el fuego, que se hace *otro* sin mengua de aquel (primero) de quien se cebó, antes permaneciendo el mismo; y el fuego encendido de aquel (primero) aparece por su cuenta con existencia propia (καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται), sin haber aminorado a aquel de quien se cebó. Me será testigo (de ello) el Verbo de la Sabiduría (divina), que es personalmente el dios engendrado del Padre del universo y juntamente Logos y Sophia y Dynamis y Gloria del que le Engendró, y dice por Salomón lo siguiente... [56]

Justino legitima los diversos nombres dados por el Espíritu Santo a la Dynamis racional sacada de su seno (γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν). El Logos proferido por Dios es esencialmente una Virtud racional [57]. El Santo la compara al verbo humano para demostrar la limpieza de su origen, y en particular la integridad de su generación. El Logos divino nace como el humano sin menoscabo de la integridad de la Mente (Logos=Razón) que le profirió. No nace por segmentación (κατ' ἀποτομήν), como parte

---

[53] ἐκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενέσθαι : cf. Jordan, *Novatian* 118 ss.

[54] Véase la nota de Otto, *Corpus Apolog.* I/2 p. 206 n. 5.

[55] Cf. Otto ibid. 207 n. 6.

[56] Dial. 61, 1-3. - Justino copia enseguida un largo texto *Prov* 8, 21-36 ; cf. Petau, *trin.* I c. 3 § 2 ; Bull, *Defensio* II, 4, 3 s.

[57] Prescindiendo de un problema complementario : hasta qué punto la Virtud se ha de concebir como substrato, o más bien como forma o potencia. A esto último invitaría un paralelo con Tertuliano, *de carne Christi* c. 19 post initium : » Adeo singulariter ut de Domino scriptum est : « et de deo natus est ». Merito quia Verbum Dei, et cum Verbo Dei Spiritus, et in Spiritu dei Virtus, et quicquid dei est Christus «.

desgajada del seno paterno, esto es, de su Razon, como ocurre en las generaciones animales. Ni tampoco nace de manera que lo emitido sea inconsistente, y no tenga existencia tan propia como el emitente ; sino como un fuego cebado en otro, adquiere existencia propia total, sin mengua alguna del primero.

El pensamiento aparece hondísimo. Pero aún tiene s. Justino otro perfil, que confirma datos anteriores.

La Virtud racional así emanada por Dios tiene los nombres de Gloria del Señor, Hijo, Sophia, Angel, Dios, Señor, Logos, Capitán General (ἀρχιστρατηγός), por servir al querer paterno y haber nacido de la voluntad del Padre. A primera vista desconcierta semejante lógica. Justino no se detiene a justificarla, dándola por manifiesta. Todas las perfecciones inherentes a la Virtud Racional — luego de emanada — se deben a la voluntad libre y gratuita de Dios que al proferirla, la destinó a ser Gloria del Señor, y Sophia, Angel, Señor, Logos... en orden al universo futuro. Bastó que así lo quisiera el Padre, para que la Virtud Racional lo fuera todo. Pues si la razón única de su existencia como Hijo de Dios descansa en el Querer divino, y el Querer Divino al engendrarle trató de hacer de El todo aquello que dicen los nombres escriturarios, *vi processionis* [esto es, por haber nacido de la voluntad del Padre (ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι), no precisamente de la Mente del Padre] recibió las perfecciones correspondientes a los nombres. Y así el Hijo de Dios es Gloria del Señor (= del Padre), Hijo, Sophia, Angel, Dios... *vi Voluntatis Patris* ; no por ser Virtud Racional inherente a la Razón divina, sino porque Dios al proferirla al exterior, quiso hacer de ella todo aquello que indican los nombres recogidos por el Espíritu Santo [58].

---

[58] Sobre la eficacia de la voluntad divina para mudar las propiedades físicas de los seres hablaremos con ocasión de las pseudoclementinas (infra p. 718 ss.). Una aplicación concreta, muy socorrida en la primera antropología cristiana, es la de la corrupción y mortalidad inherente a toda creatura, transformada por pura voluntad de Dios en incorrupción e inmortalidad : cf. Iren. II, 34, 3 (véase Grabe y Massuet, apud Stieren II p. 843 s.) ; Orígenes, *C. Cels.* III, 41 (GCS I 237, 12 ss.) : véase si lubet, Fischer, *Todesgedanken* 206 ss. Resulta curiosa la versión de Calcidio a *Tim.* 41 b. Dice Dios hablando a los dioses subalternos : « quapropter quia facti generatique estis, immortales quidem nequaquam nec omnino indissolubiles, nec tamen umquam dissolvemini, nec mortis necessitatem subibitis, quia voluntas mea maior est nexus et vegetatior ad aeternitatis custodiam quam illi nexus vitales, ex quibus aeternitas vestra coagmentata atque composita est... » cf. Benz, *M. Victorinus* 347 ; Pellegrino, *Octavius* 182 n. 3.

Justino viene a ser testigo implícito de la teoría origeniana « tanquam a mente Voluntas ». También él enseña las dos acciones conjuntas que hubieron de intervenir en la prolación del Verbo : una intelectiva, como Virtud racional, y en cuanto tal emanada de la Mente o Razón divina ; otra volitiva, como Hijo, Logos, Angel... y en cuanto tal emanada de la Voluntad paterna.

Aunque no me atreva a asegurarlo, las dos analogías de la prolación, con el verbo humano y con el fuego, evidentemente complementarias, han podido muy bien reflejar de intento — la idea sería profundísima, y supondría una gran elaboración de conceptos — las dos actividades complementarias intelectiva y volitiva, que intervinieron en la única prolación del Logos.

La analogía con el verbo humano vendría a subrayar la procesión intelectiva del Logos divino, y su integridad como prolación *ex mente patris*. La comparación con el fuego que pasa de una antorcha a otras destacaría quizá la índole de la procesión volitiva del Logos, y sus perfecciones íntegramente comunicadas *ex voluntate patris*.

Detengámonos a explicar esto segundo. El Santo en efecto no se apropió aquí, ni en otra parte, la analogía con el rayo del Sol, que había de hacer valer Sabelio para su teoría [59]. Positivamente la rechazó, como enseguida veremos. En cambio adoptó dos veces la analogía « tanquam lumen de lumine ». ¿ Por qué ? la razón reside al parecer en que pretendía destacar las perfecciones inherentes al Logos en virtud de su origen *ex voluntate Patris*. Para ello era insuficiente la analogía con el verbo humano ; la palabra proferida por el hombre es inconsistente. Era una analogía peligrosa de modalismo. En virtud de la emisión como Logos divino, Justino podía a lo más justificar la integridad de tal procesión ; mas no que su fruto tuviera substancialmente las perfecciones que Dios deseaba imprimir en su Logos. En cambio, por virtud de la emisión « tanquam lumen a lumine » legitimaba muy bien la índole substancial del Hijo, con todas las perfecciones pretendidas por Dios, y comunicadas a El en virtud de su voluntad, sin menoscabo de las perfecciones de origen. La emisión del Hijo « tanquam lumen a lumine » no trataba de subrayar precisamente que el Logos prolaticio haya nacido como Luz del mundo, sino como hipóstasis perfecta, en virtud de la voluntad paterna, y por ende en posesión de todas las perfecciones (y apelaciones) queridas por el Padre en El. Sometido por su misma prolación, entera y aun personalmente,

---

[59] Cf. Holl, GCS Epiph. II 389.

al Padre el Verbo subsiste en las perfecciones impuestas por la Voluntad que le da origen. En una palabra, *numéricamente distinto.*

Tampoco ahora filosofamos. Las páginas abigarradas de s. Justino encierran tesoros insospechados. Ellas explican por qué aceptó la analogía con la probole « tanquam lumen a lumine », en función de la doble actividad divina, intelectiva y volitiva, interesada en la procesión del Hijo. Y por qué no recogió la especie « tanquam a sole radius » que tan buena fortuna había de tener entre los latinos.

El Santo ciertamente conocía esta segunda, pero entre sabelianos *ante litteram.* Hablando en efecto de la Dynamis (= Logos) que se apareció a Moisés, Abrahán y Jacob, escribe :

> [Dicen los adversarios] que esta Dynamis existía sin corte ni separación posible del Padre, al modo como dicen de la luz del Sol, que está en la tierra sin corte ni separación posible del Sol que está en el cielo. Y cuando cae (el Sol) recoge a sí la luz. Así — dicen — el Padre, *cuando quiere* (ὅταν βούληται) hace que su Dynamis se adelante (δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ) [60] y cuando quiere, nuevamente la recoge a su interior (πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν). De esta suerte, enseñan, hizo también El, Dios, a los ángeles [61].

---

[60] Como un tentáculo inseparable. Para el término προπηδᾶν cf. infra p. 584 y 618.

[61] *Dial.* 128, 3 s. Cf. Dölger, *Sonnenstrahl* AuC I. 279. Para los ángeles cf. infra p. 581 s. Los adversarios aquí aludidos son sin duda Judíos, lo mismo que los del *Dial.* 62 s. [Neander (*Kirchengesch.* II ed. 4 p. 337 s.) habla de una « Klasse jüdischer Theologen », y como él otros (apud Wolfson, *Philosophy* 581 s.)]. Contra este parecer aduce Wolfson dos razones que *a lo más* prueban la *no-alusión* determinada del Santo al pasaje de Filón, alegado por algunos críticos. De ahí a concluir — como Wolfson l. c. — que « these anonymous people referred to by Justin were, therefore, neither Jews nor followers of Philo » va mucho. El judaísmo de la doctrina impugnada por el Santo se halla demasiado probado por razones inherentes al texto mismo de *Dial.* 128. Son los mismos adversarios de la consistencia substancial de los ángeles, como lo dice expresamente s. Justino. La homogeneidad entre los capítulos 62 s. y 128 s. del *Diálogo* con la iteración de los argumentos bíblicos *Gen* 3, 22 y *Prov* 8, 22 ss., aludido (este último) en *Dial* 62 y citado textualmente en el c. 129, demuestra lo propio. Para el modalismo judío impugnado por san Justino (*Dial.* 128) cf. Weizsäcker, *Die Theologie des M. Justinus*, Jahrb. f. deutsche Theol. XII (1867) 81. Véase Bardy, *Paul de Samosate* 368.

S. Justino recuerda haber probado la falsedad de tal opinión sobre los ángeles. Y volviendo *a simili* sobre el Verbo, agrega :

> Ya antes probé en cortas palabras que esta Dynamis (= Logos) a la cual el verbo profético denomina también Dios... y ángel [62], no se distingue numéricamente (de Dios) tan sólo de nombre como (se distingue) el rayo del Sol [63], sino que es (en realidad) algo numéricamente distinto (de Dios). Lo probé al decir que esta Dynamis fué engendrada del Padre por su poder y voluntad (δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ) [64], mas no por separación (οὐ κατ' ἀποτομήν), como si fuera segmentada la ousía del Padre, según ocurre en todas las otras cosas que se dividen y fragmentan, sin ser las mismas que eran antes de fragmentadas. Y aduje el ejemplo de los fuegos encendidos de uno primero. A los cuales les vemos (numéricamente) distintos, sin haber sufrido mengua aquel de quien se encienden, sino perseverando el mismo [65].

Nuestro Santo rechaza el símil« tanquam a sole radius » — que concibe propiamente « tanquam a sole lux» — porque pone en peligro la distinción real numérica entre Dios y su Logos, y su distinción personal [66]. Tal probole, siempre según Justino, justifica a lo más una distinción numérica de puro nombre. El Sol emite su rayo

---

[62] » En diciendo "como uno de nosotros " (*Gen* 3, 22) significó no sólo el número de los que coexistían, sino (que eran) al menos dos «. Y cortas líneas antes, a propósito de « Hagamos al hombre » (*Gen* 1, 26) : « Aduciré nuevamente las palabras dichas por el propio Moisés, de las cuales sin género de duda podemos reconocer que conversaba con uno, y que este uno era numéricamente distinto y racional » (καὶ ἀριθμῷ ὄντα ἕτερον καὶ λογικὸν ὑπάρχοντα). Véase también *Dial* 61. Cf. Verhoeven, *Studien* 98.

[63] *Lit.* la luz del Sol. - Wolfson (*Philosophy* 300) recuerda a este propósito un pasaje del ps. arist. *de mundo*, 4, 395 a 29-31 « according to which rainbows and straks of light in the sky are said to be appearances only and to have no actual subsistence (ὑπόστασις) ». Y agrega : « A similar view is also expressed by Philo in his statement that, because light issues from coal and flame it has no actual subsistence (ὑπόστασις) by itself (*Aet.* 17, 88) or of its own (Ibid. 18, 92) ». S. Justino en rigor se halla dispuesto a otorgar actual subsistencia al Verbo, aun en la sentencia de sus adversarios, mas no subsistencia numéricamente distinta de la del Sol (= Padre), independiente de la del Sol, y no llamada a reabsorberse en él, como sus rayos.

[64] Alude a *Dial* 61. Véase arriba p. 577.

[65] *Dial* 128, 4 in fine ; Bull, *Defensio* II, 4, 3.

[66] Cf. Plot. *Enn.* IV, 3, 22. Véase Franco, *Final del Reino* 38 s.

a la tierra, pero al ir a esconderse en el horizonte le recoge nueva-mente a sí. Si no hay otra distinción entre Dios y su Verbo, un vez acabada la Economía inaugurada con su emisión, Dios recoger hacia Sí su Verbo, y no habrá ya dos sino uno.

Ahora entendemos la filosofía íntima del símil « tanquam lumine lumen ». Es la única que salva la distinción numérica, re y verdadera. Y juntamente la integridad y pureza de su genera-ción [67]. Dios no pierde nada por haber emitido a su Verbo ; pero Verbo gana una substancia numéricamente distinta de la del Pa-dre, y con ella todas las perfecciones puestas en ella por virtud d Poder y Voluntad del Padre.

Entendemos también la distancia que separa a s. Justino d Tertuliano. Tertuliano relaciona en una ocasión [68] la emisió « tanquam lumen a lumine » con la primera de las especies clásica de probole, « tanquam radius a sole », como si no hubiera entr ellas repugnancia. Quizá la una corregía, según el africano, peligro de modalismo que había en la otra. S. Justino, aleccionad por la doctrina angelológica de sus adversarios que hacían valer l emisión « tanquam a sole radius » para negarles una verdadera definitiva personalidad [69], cree ambas emisiones mutuament incompatibles. Y adopta la que ciertamente destaca con má relieve la subsistencia del emitido, y la única que explica la subs-tancialidad de las perfecciones puestas en el Logos por la omn-potente Voluntad del Padre.

A excepción de esta diferencia, doctrinalmente sensible, Santo conviene con Tertuliano en todo lo demás. En admitir un

---

[67] « Todo cuanto subsiste por corte de otros (κατὰ ἀποτομὴν ἄλλων) com es cortado necesariamente (πάντως) con mengua del todo, es menester le se igualmente devuelto al todo » Proclo, *in Tim.* ed. Diehl III 267, 22 s. - Est aquí implícito — no explícito — el principio alegado por el P. Mendizába (*Homoousios* 51) para salvar la repugnancia de s. Justino por la generació del Verbo.

[68] *Apol.* 21, 10-13.

[69] Hablando de una peregrina opinión de teólogos judíos, anota Westco (*Epistle to the Hebrews*) in *Hebr.* 1, 7 (p. 25 nota) : « Angels were supposed t live only as they ministered. In a remarkable passage of *Shemoth R.* (§ 1 p. 107 Wünsche) the angels are represented as 'new every morning'. 'T angels are renewed every morning and after they have praised God the return to the stream of fire out of which they came (*Lam.* III. 23)'. The sam idea is repetead in many places, as, for example, at lenght in *Bereshit R.* § 7 pp. 378 f. (Wünsche). ». - Sobre los mismos temas cf. omnino Edsman, *Bapt-me* 23 ss. donde aduce varios otros textos interesantes ; y Kretschmar, *Tr-nität* 106 n. 1. Véase Ibid. 109 n. 3.

verdadera probole [70] del Hijo ; en que dicha probole no es κατὰ ἀποτομήν, con menoscabo de la integridad perfecta del Padre ; en la misma preocupación de eliminar toda idea de probole animal, por separación. No estima suficiente la especie « tanquam a sole radius » — lógicamente, tampoco las otras dos « tanquam flumen a fonte » « tanquam a radice arbor », que silencia — por el peligro de modalismo que descubre en ella. En este punto S. Justino preludia la actitud de s. Hilario, adversario también de las tres especies tertulianeas, y partidario decidido de la probole « tanquam lumen de lumine » [71].

Salvando distancias de tiempo s. Justino salta por encima de Tertuliano para encontrarse con s. Hilario. Comparte con él la benevolencia para la *probole* genéricamente entendida. Y como él, aunque con mayor mérito, rechaza las emisiones modalizantes para adoptar la que había de merecer la canonización conciliar de Nicea. S. Justino escribía a conciencia de la teología con que refrendaba el término y la especie. Su benevolencia está espléndidamente legitimada. Ante tamaño mérito es bien pequeña la sombra que sobre su figura literaria puede caer, por la teoría de la emisión conjunta intelectivo-volitiva.

---

[70] Nótese que la misma especie « tanquam lumen a lumine » entraba en el número de las emisiones específicas valentinianas : cf. Iren II, 17, 4 per totum. Véase Wolfson, *Philosophy* 209.

[71] Cf. Bull, *Defensio* II, 4, 3 : supra p. 581.

TACIANO

Escribe Taciano :

> Dios era en el Principio. Empero el Principio — lo hemos recibido (por tradición) — es la Dynamis del Logos (λόγου δύναμιν) [1]. En efecto, el Dueño de todas las cosas, siendo como era personalmente el substrato de todo, por cuanto aún no había tenido lugar la creación (τὴν ποίησιν), estaba sólo ; mas por cuanto la Dynamis toda de lo visible e invisible (esto es, la Sabiduría) estaba con El (= con Dios), todas las cosas subsistían (= tenían consistencia) con El mediante la Dynamis Racional (= mediante la Sabiduría inherente a El)[2]. Empero el Logos sale (προπηδᾷ) por la voluntad (divina) de su desarrollo (θελήματι τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ) [3]. Mas el Logos (que al salir por volun-

---

[1] Enseguida la llamará *Dynamis Racional.*

[2] Sobre las dificultades y problemas críticos del texto cf. Puech, *Recherches* 113 s. Leo como Schwartz, ayudado de Wilamowitz, TU 4/1 (5, 19 ss.) : véase d'Alès, *Tertullien* 93.

[3] Esto es : porque Dios quiso desplegar o desarrollar (ἁπλόω) al Logos o Dynamis interior. La ἁπλότης no es la *simplicidad* como quieren los críticos (Harnack, Duchesne, A. Puech), sino la cualidad correlativa al προπηδᾷ : el « despliegue » característico v. gr. de la luz que según concepción de Justino, conocida ya de nosotros (cf. supra p. 581), avanza hasta el mundo sin perder contacto con el sol, para luego replegarse al punto de origen. Bajo la forma similar de ἡπλωμένος tiene un significado bastante parecido en Clem. Al. *Protr.* 116, 1 : ἁπλώσας δὲ ὁ λόγος ἀλήθειαν ; y otro exactamente paralelo en *CH* XIII, 1 : ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὥσπερ ἡπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς : cf. en la fórmula de ἀπαθανατισμός editada por Dieterich (*Mithrasliturgie* 8, 6 s.) ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως ὁ δίσκος ἁπλωθήσεται. Como el ἡπλωμένος se contrapone al ἀποτετμένος, así la ἁπλότης a la ἀποτομή. Cf. igualmente Plotino, *Enn.* III, 5, 9, 1 ss. καί οἷον ἁπλωθεὶς (ὁ λόγος) περὶ ψυχὴν ἂν γένοιτο καὶ ἐκ ψυχῇ : VI, 9, 11 (ἄπλωσις). Y sobre todo Damascio. *Dubitationes et solutiones* ed. Ruelle I. 228, 3 ss. : μήποτε οὖν ἄμεινον λέγειν ὡς τὸ ἓν οὐκ ἔστιν μόνον ἕν, ὡς τὸ ὄνομα παραδείκνυσιν, ἀλλὰ πάντα κατὰ μίαν ἁπλότητα τὴν πρὸ πάντων... διὸ πάντων ἐστὶν αἴτιον κατὰ τὴν πάμσοφον αὐτοῦ ταύτην ἁπλότητα. La ἁπλότης falta en la lista de términos empleados por los escritores eclesiásticos para significar la *prolación*, apud Wolfson, *Philosophy* 252. *Diogn.* 11, 5 habla de χάρις ἁπλουμένη (cf. si lubet G. P. Wetter, *Charis* 125) : lo mismo el autor del *in Stam. Theophaniam* c. 3 (inter opera s. Hippol. ed. H. Achelis 258, 28) οὐ

tad de despliegue en Dios) no se adelantó en vano (οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας) [4] viene a ser la obra primogénita del Padre. A este (Logos prolaticio) le reconocemos como el Principio del mundo. Y fué hecho por participación (κατὰ μερισμόν), no por corte o segmentación (κατὰ ἀποκοπήν) [5], pues lo que se corta (τὸ ἀποτμηθέν) queda separado de lo primero, mientras lo participado (τὸ μερισθέν) por haberse apropiado la distinción (característica) de la Economía [6] no hizo indigente a aquel de donde fué tomado. Pues así como una sola tea enciende muchos fuegos, sin que sufra menoscabo en la luz por haber encendido muchas teas, así también el Logos que procede (ὁ λόγος προελθών) de la Dynamis del Padre no dejó sin Logos a quien le engendró. Yo mismo os estoy hablando y vosotros me oís. Mas no porque la palabra (que os digo) se traslade (a vosotros) quedo yo, que os hablo, falto de Logos (= razón, palabra interna), sino que al proferir (προβαλλόμενος) mi voz me propongo adornar (dar forma a) la materia no configurada, inhe-

θεϊκὴν ἥπλωσα χάριν. *Kore Kosmou* c. 52 (Nock Fest. IV, 17, 26 s.) : καὶ τὰς χεῖρας ... ἁπλώσας. Véase también Filón, *Leg. alleg.* III 44 ; Zeller, *Philosophie* III/2 p. 671 sobre la ἐξάπλωσις, ἅπλωσις; Proclo, *Platonis Theol.* II, 4 p. 90 s. hablando del Bien primero bajo el símil del Sol : τὸ ἀγαθόν... καὶ τῆς οὐσίας ὑπερηπλῶσθαι καθ'ἕνωσιν ἀφορίζεται ... ... El mismo verbo en I, 19 p. 53. Otros ejemplos en Koch, *ps. Dionysius* 212. 220 ss. Cf. si lubet Kroll, *Lehren* 362; Lieske, *Logosmystik* 189 nota. Constituye pues la ἁπλότης un despliegue incompatible con la secesión o separación entre emitente y emitido, característica de las substancias compuestas. - Corregir según eso las versiones de Puech, *Recherches* 115 y n. 1.

[4] Cf. Atenágoras, *Suppl.* 10 ἐνεργείᾳ προελθών ; y sobre todo Novaciano, *de trin.* 15 ed. Fausset 50, 17 s. : « quodque, quia *non otiose prolatum est*, merito omnia facit ». No alude a la consistencia del Verbo divino, sino a su finalidad dinámica. No nació en vano, porque salía para crear (y salvar) el mundo. Cf. si lubet Puech, *Recherches* 56 n. 2.

[5] Para esta diferencia pueden verse mis *Est. Valen.* V. 272 ss.

[6] Alude a la razón determinante de tal participación, a saber, la Economía libre de Dios, por la que emite al exterior el Logos — tan solo *secundum dispensationem* — para replegarlo hacia Sí, luego de cumplida la Economía ; con lo cual queda en salvo la integridad del principio de origen con quien nunca había perdido contacto el Logos así partido. Cf. si lubet Duchesne : « Mais ce qui est *distribué* suppose une dispensation *volontaire* » apud Puech, *Recherches* 115. No me hace demasiado feliz tal versión ; la idea es justa, pero sumamente depauperada.

rente [7]. Y así como el Logos engendrado en el principio, engendró a su vez personalmente para sí a nuestra creación, organizando la materia, así también yo reengendrado a imitación del Logos, y habiéndome apropiado la comprensión de lo verdadero, pongo orden en la confusión de la materia emparentada [conmigo] (τῆς συγγενοῦς ὕλης) [8].

La página de Taciano resulta muy sugestiva. Discípulo de s. Justino, antes que de Valentín[9], no es fácil señalar dónde pudo inspirarse para escribirla. ¿ En Filón ? [10] Antes de ahora se ha hecho notar la analogía de esta página con otra, ya conocida, de

---

[7] La palabra recibida por los oídos viene a ser una forma mental con la que el locutor imprime sus ideas o formas mentales en la inteligencia (= materia mental indeterminada) del que escucha, articulando en ella su voz. Esta configuración entra en muchas fórmulas estoicas : v. gr. en la de Dídimo Al. *de Spiritu Sancto* c. 35 PG 39, 1064 AB : « Nos quippe homines quando de aliqua re ad alterum loquimur, primum quod volumus, mente concipimus absque sermone. Inde in alterius sensum volentes transferre, linguae organum commovemus, et quasi quoddam plectrum chordis dentium collidentes, vocalem sonum emittimus. Quo modo igitur nos linguam, quam palato dentibusque collidimus, et *ictum aerem* in diversa temperamus eloquia, ut nobis nota communicemus in alios : ita et auditorem necesse est patulas praebere aures, et nullo vitio coarctatas, in ea quae dicuntur arrigere, ut possit ita scire quae proferuntur, quomodo novit ea ille qui loquitur ». Con mayor brevedad s. Basilio (*Hexaem. Homil.* II, 7) : ἀέρα διὰ γλώσσης τυπούμενον ; Séneca (*Quaest. nat.* II, 6, 3) : « quid enim est vox nisi intensio aeris, ut audiatur, linguae *formata* percussu ? » Recuérdese asimismo la concepción estoica del Logos = φωνὴ ἔναρθρος. cf. Pohlenz, *Stoa* II. 23 ; Zeller, *Philosophie* III/1 p. 70, 4 y 74, 2 ; sobre los ἄναρθροι ἦχοι véase Dieterich, *Mithrasliturgie* 33 ss. : supra p. 77.

[8] Tac. *ad graec.* 5 (Schwartz 5, 21 ss.) cf. Mendizábal, *Homoousios* 51 s. Para un estudio exhaustivo de la « probole » convendría haber citado hasta el fin el capítulo 5., cuando dice : « Porque ni la materia es sin-principio, como Dios, ni tiene por lo mismo (διὰ τὸ ἄναρχον) un poder igual a Dios, sino que es creada y no hecha por otro (que no sea Dios), como emitida (προβεβλημένη) por solo el demiurgo de todas las cosas ». Aunque la idea no puede ser más ortodoxa, la terminología — singularmente la expresión ὕλη προβεβλημένη — recuerda en exceso la « emisión » gnóstica. Cf. Heintzel, *Hermogenes* 77 n. 295.

[9] Sobre esto último cf. Hippol. *Ref* VIII, 16 ; Iren. I, 28, 1. Otros testimonios apud Wendland 236, 6 ss. aparato. Harnack, *Altchr. Litt.* II, 485 ss. ; Mosheim, *de rebus christ.* 397 s.

[10] Cf. Wolfson, *Philosophy* 192 s.

Justino [11]. La misma fundamental trilogía *Dios/Virtud Racional/Logos*. La misma *probole* genéricamente considerada. Las analogías de las antorchas que se encienden unas a otras, y la palabra que va de uno a otro, sin mengua del primero. Pero ¿ basta esto para decir que Taciano depende doctrinalmente, dentro de esta página, de su maestro Justino ? Vayamos por partes.

S. Justino no recoge el término προελθών referido al Logos prolaticio [12]. Aunque conocido de san Ignacio Antioqueno [13] y de Atenágoras [14] era un término usado por los valentinianos en varias ocasiones [15], una de ellas [16] para significar la *probole* ἐν ἑνότητι, típica de los ángeles. El término tomado en este último sentido podía muy bien haber recordado a s. Justino la emisión angélica que expresamente condena en *Dial* 128 porque ponía en manifiesto peligro no sólo la personalidad — o al menos la perseverancia personal — de los ángeles, sino aun la del Logos a quien imaginaban emitido por manera análoga. No me extrañaría que s. Justino repugnara al λόγος προελθών.

Este argumento *a silentio* adquiere cuerpo, a raíz de otro término similar : προπηδᾷ. S. Justino positivamente le rechaza, junto con la emisión « tanquam a sole lux », como inaplicable a la génesis del Logos por su Padre. A la acción de προπηδᾶν corresponde según él — inspirado claramente en la doctrina de los adversarios — la reabsorción o involución (πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν) [17]. La emisión del Logos por salto hacia fuera, habría de ser temporal, como efecto de una dispensación Económica, terminada la cual el Logos volvería a reabsorberse, igual que los ángeles, al principio originario, al Padre.

Prescindamos ahora de si Justino vió en el λόγος προελθών el mismo peligro. Que el término pudiera en absoluto ser purificado de todo colorido Económico y modalista, resulta evidente. Taciano sin embargo parece confirmarnos en que mantuvo el tecnicismo reprobado por s. Justino en su *Diálogo*. Lo persuade aquella cláu-

---

[11] *Dial* 61 : cf. Harnack, *Altchr. Lit.* II. 286 n. 4 ; Puech, *Recherches* 12 initio ; Feder, *Justin* 101.

[12] En su lugar recurre otro parecido ἐλθών *Apol.* I, 6. Cf. Wolfson, *Philosophy* 208.

[13] Cf. *Magn.* VIII, 2.

[14] Véase *Supplic.* 10 Schw. 11, 13 ss.

[15] V. gr. *ET* 23, 1 y 35, 1.

[16] *ET* 36, 1.

[17] *Dial* 128. El P. Feder, *Justin* 94 n. 10 no descubre la actitud del Santo ante el término προπηδᾶν.

sula, en apariencia difícil : « pues lo cortado (τὸ ἀποτμηθέν) queda separado de lo primero, mientras lo participado (τὸ μερισθέν) *por haber recibido la distinción (o división) de la Economía*, no hizo indigente a aquel de donde fué tomado ». Sobre todo la línea : τὸ δὲ μερισθέν, οἰκονομίας τὴν διαίρεσιν προσλαβόν, οὐκ ... ¿ Qué significa esta διαίρεσις οἰκονομίας a la cual se atiene Taciano para salvar la integridad de Dios, pese a su emisión del Logos κατὰ μερισμόν ? La respuesta es sencilla, por paralelismo con Tertuliano [18].

Tertuliano contrapone siempre, en pugna con la *monarchia* de los modalistas, la distinción del *Sermo a Patre* a la división *per separationem*, y la denomina *ex dispositione* (resp. *distributione*) o también *dispensatione*, traducciones todas — alguna vez taxativamente recogidas como tales — de la οἰκονομία griega [19].

Sin salir del *adv. Praxean* los ejemplos se podrían multiplicar *ad infinitum*. Tertuliano iguala a la *dispensatio*, *dispositio*, *oeconomia*, contraponiéndola muchas veces a la *divisio*, *separatio* por un lado y a la *monarchia* modalista por otro. Dando a entender que la trinidad personal en Dios obedece a una Dispensación libre de Dios, a una Administración análoga a la que usa con los ánge-

---

[18] Véase asimismo Atenágoras, *Supplic.* 10 ed. Schw. 11, 19 ss. : δεικνύντας αὐτῶν (= trium personarum) καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν. Cf. ibid. C. 12 (13, 22 s.) ; Tat. *ad Graec.* 12 (12, 25 s.).

[19] Cf. *adv. Prax.* 2, 1 : « unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipsius qui ex ipso processerit... » (cf. 2, 4) ; ibid. 3, 1 : « numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa sed administretur » ; ibid. 4, 2 : « vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam in quot deus voluit » ; ibid. 5, 1 : « hoc ut firmum non sit alia me argumenta deducunt ab ipsa dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque filii generationem » ; cf. ibid. 8 in fine : « ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et *oeconomiae* statum protegit » ; ibid. 9, 1 : « necessitate autem hoc dico cum eundem patrem et filium et spiritum contendunt (modalistae), adversus *oeconomiam* monarchiae adulantes... bene quod et dominus usus hoc verbo in persona paracleti non divisionem significavit sed dispositionem »... ibid. 19, 8 : « non ex separatione substantiae sed ex dispositione » ; ibid. 21, 3 : « non quasi separatum, dispositione alium non divisione » : vide Evans, *Ag. Prax* 204 ; Schlossmann, *Tertullian* 416 donde cita varios otros pasajes, entre otros *adv. Valent.* 28 aunque con una interpretación (en el texto) a mi juicio discutible ; y sobre todo Verhoeven, *Studien* 61-73 (monarchia) ; 107-115 (oeconomia) : para el desarrollo histórico del último concepto ib. 116-158.

les, por la cual determina mediante la *prolación* la distinción, no la separación, del Verbo *a Semetipso*, y la del Espíritu Santo *a Sermone.*

El africano rechaza la división o separación, como contraria a la auténtica *monarchia* de Dios. Por lo que al paralelismo con Taciano se refiere, Tertuliano indica a las claras que la distinción entre la Razón y el Logos prolaticio se debe a la Economía o Dispensación positiva adoptada por Dios [20].

Esto mismo quiere significar Taciano en la cláusula discutida al contraponer lo cortado (τὸ ἀποτμηθέν) a lo participado (τὸ μερισθέν). Lo cortado sería — según él — incompatible con la Economía de Dios. No así lo participado (τὸ μερισθέν). La razón es doble : no sólo porque Dios ha querido según su actual economía proferir al Verbo sin apartarlo de sí, como persona dependiente en la substancia de El « tanquam a Sole radius » ; sino también, porque en el supuesto — no real — de que el Logos se hubiera separado al ser proferido por Dios, incurriríamos, en virtud de esta Economía, en la pluralidad de dioses, independientes unos de otros, y ello supondría — como entre hombres — la índole corpórea del Padre que emite al Hijo por separación, con mengua en la substancia divina [21].

En definitiva, tanto para Taciano como para Tertuliano la única división compatible con la Economía divina tiene lugar *secundum portionem* (Tert.) y no *secundum partem* ; κατὰ μερισμόν y no κατὰ ἀποκοπήν (Tac.).

Ahora bien, si la distinción personal entre Padre e Hijo es debida a la Economía positiva y gratuita de Dios ¿ tornará quizás el Verbo a reabsorberse en el Padre, terminada la Economía ?

Hay páginas en Tertuliano [22] que parecen llevar a la afirmativa. « Como autor de una teología de la Trinidad, Tertuliano ha insistido demasiado en el concepto económico de ésta. Una Trinidad en orden a la creación que puede llevar su teología a concluir lógicamente no sólo en el subordinacionismo que defiende explícitamente y del que era muy difícil liberarse en su tiempo, sino al mismo monarquianismo que combate acérrimamente » [23]. Así el P. Franco.

---

[20] Cf. Franco, *Reino* 39 ss.

[21] Cf. Schwartz, *Tatianus* TU IV. 86 ss. ; Stier, *Logoslehre* 76 y 95 s. ; Kretschmar, *Trinität* 7 s.

[22] Cf. sobre todo *adv. Prax.* c. 4 per totum. Otros muchos pasajes han sido bien estudiados en este sentido por R. Franco, *Reino* 36 ss.

[23] *Reino* 47 s.

Cabe suscribir algo parecido de Taciano. No obstante haber tratado s. Justino *ex professo* de eliminar el peligro de la reabsorción del Logos al punto de origen, condenando la analogía « tanquam a sole radius » y el término verbal προπηδᾶν, Taciano ha mantenido a sabiendas tan peligrosa terminología.

Demos un paso más. Según Taciano el Logos « salta (προπηδᾷ) por voluntad de su ἁπλότης ». En otros términos, conforme al tecnicismo característico de la ἁπλότης en oposición a la ἀποτομία [24], el Logos sale de Dios porque Dios *quiere desplegarlo*. Ahora bien, la ἁπλότης técnicamente se aplica a la emisión « tanquam a sole radius » — según un paralelo hermético — ; o también a la extensión o expansión de la razón al alma — según Plotino [25] — ; o está vinculada a lo uno en su múltiple virtualidad, no multiplicada *actu* — según el paralelo de Damascio — [26]. Modalidades todas sólo compatibles con una emisión impersonal, *en unidad*, que lleva esencialmente la contrapartida de la involución o ἐπιστροφή al punto de origen.

Al explicar por tanto el discípulo de Justino [27] la procesión del Logos como efecto de la Voluntad del Padre no sigue la línea de su maestro, precisamente porque la concibe como una expansión « tanquam a sole radius», temporal, « secundum dispensationem».

En el mismo sentido se ha de aclarar una frase difícil de Taciano, a propósito de la distinción por él establecida entre μερισμός y ἀποκοπή. Eliminemos antes algunos escrúpulos terminológicos.

* * *

Taciano distingue dos emisiones, por participación (κατὰ μερισμόν) y por corte (κατὰ ἀποκοπήν). En la primera el Logos procede del Padre como una *porción* suya inseparada (ἐν ἁπλότητι = τὸ μερισθέν) : es la emisión por él enseñada. En la segunda

---

[24] Cf. supra p. 584, 3.

[25] Cf. *Enn* III, 5, 9, 1 ss. «la raison venue de l'intellect s'épanche et et pour ainsi dire se déploie dans l'âme. Dans l'intellect, la raison reste enroulée sur elle-même, συνεσπειραμένον ». Festugière en CH t. I. 174 a nota ; Lieske, *Logosmystik* 188 s.

[26] Cf. supra p. 584 s.

[27] Baste recordar la tesis de Kukula, *Tatians sogennante Apologie* 52 que hace al discurso de Taciano, de carácter herético. Algo más moderados Harnack y Puech, en *Recherches* 9. Yo encuentro en la cláusula arriba trascrita (p. 586 : « así también yo reengendrado... ») una idea gnóstica, que evoca los efectos de la regeneración hermetista, señalados en CH I, 22 s. y CH XIII (cf. J. Kroll, *Lehren* 375 ss.). Véase también lo que indicamos en otra parte (Gregorianum 35, 1954 p. 24 ss.).

el Logos habría de proceder, como una *parte* cortada (τὸ ἀποτμηθέν) del Padre.

Los críticos han visto el problema, pero no han tratado de justificar la distinción entre μερισμός y ἀποκοπή [28], a primera vista arbitraria, ni han descubierto en su base ninguna razón filosófica. A. Puech [29] advierte muy bien que la distinción tacianea entre μερισμός [30] y ἀποκοπή no figuraba en el vocabulario de s. Justino. Cita en su apoyo *Dial* 128 *in fine*, donde el Santo parece identificar prácticamente μερισμός y ἀποκοπή [31]. Se trata evidentemente — concluye Puech — [32] de una simple diferencia de terminología : μερισμός significa para Taciano *distribución, comunicación* ; mientras ἀπομερίζεσθαι, μερίζεσθαι dice para s. Justino lo que para su discípulo τέμνεσθαι : ser cortado o dividido en dos o más partes.

El problema, a mi juicio, sigue con esto como antes. El caso está en saber si Taciano tenía algún fundamento filosófico, técnico, para distinguir así entre μερισμός y ἀποκοπή [resp. ἀποτομή].

Aunque por solo Taciano sería imposible aclararlo, tal distinción — a primera vista, desconcertante — responde muy bien al tecnicismo análogo de Tertuliano, cuando sin meterse a teorizar relaciona siempre la *portio* con la emisión o emisiones divinas

---

[28] Cf. tamen Stier, *Logoslehre* 97. - Schlossmann (*Tertullian* 417 nota) se contenta con señalar la tecnología gramatical de expresiones como διαίρεσις, μερισμός, οἰκονομία y aun ἀποκοπή ; pero no trata de entender si a esta tecnología — que apenas explica nada, como no sea por reflejos indirectos — corresponde otra homónima en filosofía. Y así escribe simplemente : Auch διαίρεσις und μερισμός gehören wie die auch an dieser Stelle auftretende οἰκονομία der Rhetorenterminologie an und entsprechen wie οἰκονομία der *distributio*. Vgl. [Jul. Rufinus], *de schemat. lexeos* 23 (*Rhet. lat. min.* 53, 36). *Carmen de figuris* (l. c. 66, 85). Thiele, *Hermagoras* (1893) 147. 145. Ernesti, *Lexicon technologiae graec. rhet.* p. 209, s.v. μερισμός. Das von Tatian (*adv Hellenas* 5) gebrauchte Wort ἀποκοπή ist ein technischer Ausdruck der Grammatiker und bezeichnet die Abstossung der Endsilbe eines Wortes... Sigue por el estilo, citando paralelos que no hacen al caso, sin sospechar que Taciano, por su educación ideológica, impone una abertura decidida al campo de la filosofía y de la Gnosis.

[29] *Recherches* 57.

[30] Véase su nota o. c. 57, 1.

[31] Al escribir : κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτά ἐστιν καὶ πρὶν τμηθῆναι. Cf. Simplic. *in Categ.* c. 9 *Arist.* 11 b 10 ed. Kalbfleisch 344, 22 μέρος μὲν οὐδὲν ἀποτετμημένον οὐδὲ περιγεγραμμένον θεωρεῖται.

[32] *Recherches* 58.

« tanquam a sole radius » « tanquam a fonte flumen».... El μερισμός de Taciano no es μέρος, como la *portio* de Tertuliano tampoco es *pars*. Si fuera *parte* (μέρος = *pars*) el Logos procedería del Padre κατὰ μέρος (= κατὰ ἀποκοπήν). Siendo sólo *porción* (μερισμός = *portio*) no compromete en su emisión la integridad del Padre.

En otra ocasión nos ocupamos ligeramente del punto [33]. Baste ahora confirmar lo dicho allí. La distinción entre *pars* y *portio*, formulada por Calcidio, resulta decisiva :

> *Portio* enim elocutio notanda est [34]. Non enim *partem* quippe simplicis et incorporeae rei, sed *portionem* (prob. μόριον), id est partis instar, dixit esse sublatam... [35].

Todo elemento proveniente de una cosa simple e incorpórea, y por participación de ella, es *portio*, no *pars*. Y según eso, el rayo de luz procedente del Sol, como de algo simple e incorpóreo — según la mentalidad entonces en uso — no procede κατὰ μέρος, sino *secundum portionem*. Las facultades mismas del alma, conforme a una escuela clásica en el Estoicismo, no provienen como *partes* estrictas de ella, sino como simples *virtudes*, *porciones* o funciones [36], por nacer de un elemento simple. Las almas particulares [37] provienen de la substancia divina como *portiones* — según los *viri novi* — por venir de una substancia simple e incorpórea [38].

En su aplicación psicológica, la *portio* viene a identificarse con la *dynamis*, por contraste con la *pars*. Los estoicos para quienes las facultades del alma no eran *partes* suyas, no tendrían inconveniente en llamarlas *portiones* [38a].

---

[33] Cf. Franco, *Reino*, notas 14 y 65 ; y sobre todo mis *Est. Valent.* II. 106 s. n. 13.

[34] A propósito de *Tim.* 35 B y 36 B.

[35] *Com. in Tim.* § 33 FPhG II. 188 a.

[36] Cf. van Straaten, *Panétius* 119 ss. ; Tert. *de an.* 14 apud Zeller, *Philosophie* III, 14 p. 202 n. 3.

[37] Cf. Arnobio, *adv. nat.* II, 22. - Sobre los *viri novi* últimamente véase P. Courcelle, Rev. des études latines 31 (1953) 257-271.

[38] Cf. otros testimonios en *Est. Valent.* II. 106 ss.

[38a] Véase Festugière RHT III. 190 s. notas. - Resulta de peculiar interés la actitud de Porfirio (apud Stob. *Eclog.* I. 352, 7 ss.), quien concluye entre otras cosas : « Háse pues de decir cómo en el alma hay la siguiente diferencia entre *dynamis*, parte (μέρος) y estructura (κατασκευή) : *parte* es lo que difiere de otra parte en cuanto al substrato, la especie y los actos ; *constitución* (o estructura) es la aptitud propia de las partes correlativas ; *dynamis* es el hábito de la estructura (τῆς κατασκευῆς ἕξις), a partir del cual puede operar (el alma) según la constitución de cada parte (καθ'ὃ κατεσκεύασται ἑκα-

En la aplicación trinitaria se identifica también con la *dynamis* emitida, no desgajada de Dios.

Tertuliano habla del Hijo como « portio Dei (resp. Patris) » [39], del alma de Eva como « portio » (de la) de Adán[39 a], del « espíritu profético » participado por los profetas como « portio Spiritus Sancti » [40], de Domiciano como si personificara una « porción de la crueldad de Nerón » [41].

Hablando de las relaciones entre el Hijo y el Padre, establece entre el Hijo « portio » y el Padre, las mismas relaciones que entre el rayo de luz y el sol, el río y la fuente, el árbol y la raíz. « Pater enim tota substantia est : Filius vero derivatio totius et portio » [42] ; « dicens autem Spiritus Dei, etsi spiritus deus, tamen non directo deum nominans, portionem totius intellegi voluit, quae cessura erat in filii nomen » [43] ; « quodsi Spiritus Dei, tanquam substantiva res, non erit ipse Deus, sed hactenus Deus, qua ex ipsius Dei substantia, qua et substantiva res est et ut portio aliqua totius ; multo magis virtus Altissimi non erit ipse Altissimus, quia nec substantiva res est quod est Spiritus, sicut nec sapientia nec providentia » [44] ; y sobre todo :

> Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa : sed sol erit in radio quia solis est radius, nec *separatur* subs-

---

στον). Algunos dijeron que constitución y dynamis eran lo mismo. Empero la *dynamis* difiere de la parte. Porque las *dynameis* se consideran muchas dentro del mismo y único substrato ; y no limitan la substancia de base (multiplicándola) en varios elementos « quantos ». Mientras las *partes* toman para sí una cierta cuantidad de la substancia y circunscriben diversas porciones de la misma (περιγράφει ἀλλοῖόν τι μόριον αὐτῆς) ». Aquí asoma la distinción entre μέρος y δύναμις en función del substrato. Si tienen substrato distinto son *partes* (μέρη) ; si uno mismo, simples *dynameis*. Por donde siempre que se multiplicara el substrato (τὸ ὑποκείμενον = ἡ ὑποκειμένη οὐσία) habría distinción *secundum partem* ; de lo contrario « *secundum virtutem*. Más aún, el substrato se habrá (o no) de distinguir en cuanto a la *quantidad* (ποσόν τι τῆς οὐσίας), para dar lugar a la multitud (o no) de partes, y por tanto a la comunicación *secundum partem*.

[39] *adv. Prax.* 8 y 26 ; *Apol.* 21, 12.

[39a] *de Anima* 36, 4. Spanneut (*Stoïcisme* 164, 131 y texto) parece haber dejado pasar el tecnicismo de la « portio » tertulianea.

[40] IV *adv. Marc.* 18, 4.

[41] *Apol.* 5.

[42] *adv. Prax.* 9, 2 CC 1168, 12 s.

[43] *adv. Prax.* 26, 3 CC 1196, 15 ss.

[44] *adv. Prax.* 26, 6 CC 1197, 31 ss.

> tantia sed extenditur [45] ita et de spiritu spiritus et de deo deus et lumen de lumine accensum : manet integra et indefecta materiae matrix etsi plures inde traduces qualitatis mutueris. Ita et quod de deo profectum est deus est et dei filius, et unus (*sc.* deus) ambo [46].

El último testimonio tertulianeo adquiere inapreciable valor. El nos da en cortas líneas una versión paralela a Taciano. La misma distinción entre la *separación* (ἀποκοπή, ἀποτομή) y la *extensión* (προπηδᾶν, προελθεῖν) ; la misma noción técnica de la *portio* (= μερισμός, μόριον) ; análoga aplicación de tal tecnicismo al problema de la procesión del Hijo.

Yo estimo inútil ir a buscar el tecnicismo de la *portio* [47] en Novaciano y Lactancio, entre los latinos. Hubo de haber técnicamente un paralelo exacto a la contraposición entre μερισμός (como equivalente a μόριον) y ἀποτομή (como equivalente a μέρος). ¿ Lo recoge alguien *expressis verbis* ? [48]

Afortunadamente tenemos en Proclo un pasaje que no deja lugar a duda. Hablando del origen de la Dyada *Océano/Tethys*, va excluyendo las diversas posibles emisiones o generaciones : o por cópula generativa (κατὰ συνδυασμὸν γενεσιουργόν), o por unión de elementos separados (κατὰ σύνοδον τῶν κεχωρισμένων), o por *participación* (κατὰ μερισμόν), o *por un corte* (κατά τινα ἀποτομήν).

---

[45] Nótese la correlación entre *separatur* y *pars*, de un lado, y *extenditur* y *portio*, de otro. Cf. Franco, *Reino* 36 n. 66.

[46] *Apol.* 21 : cf. Evans, *Ag. Prax.* 245 s.

[47] Personalmente no dudo que existiera y fuera muy conocido de los latinos. Basta coordinar Sexto Emp. *adv. Mathem.* IX 337 con s. Ambrosio, *Exp. in Lucam* VII c. 92 ed. Adriaen p. 245. En el primer pasaje se distingue entre la parte (μέρος) y la porción (μόριον) : « La porción a su vez se entiende de dos maneras : unas veces difiere de lo que propiamente se dice parte (μέρος), como cuando decimos que es una parte de la parte : tal por ej. *el dedo* (δάκτυλος) es una parte de la mano, la oreja una parte de la cabeza... » El ejemplo del *dedo*, entendido como *porción*, parte de una parte (= de la mano), le aplica s. Ambrosio dentro del mismo (implícito) tecnicismo al Espíritu Santo, *dedo* de Dios : « Quod utique et de patre negare non poteris et de spiritu negare non debes. Nec tibi membrorum conparatione nostrorum *portio* quaedam videatur facienda virtutis ; individuae enim rei non potest esse divisio et ideo ad formam unitatis, non ad distinctionem potestatis referenda *digiti* nuncupatio est, cum dextera dei dicat : » ego et pater unum sumus « (*Ioh* 10, 30), sed licet individua divinitas, distincta persona est ».

[48] Cf. infra p. 595 n. 49.

Y enseña tuvo lugar según una unión y complicación indivisible de las Dynamis, que acostumbran a llamar los Teólogos (paganos) matrimonio (γάμος) [49].

Proclo no se detiene a discriminar las dos clases de emisión generativa κατὰ μερισμόν y κατὰ ἀποτομήν ; pero evidentemente las distingue, dentro de un tecnicismo que por conocido deja de aclarar. El dato concuerda a maravilla con Taciano. La distancia cronológica entre uno y otro no hace gran dificultad. El tecnicismo perseveraba fácilmente, en las escuelas filosóficas, por vía tradicional. Y la coincidencia sería mucho más difícil de explicar que la identidad de tecnicismo.

En confirmación cabe alegar expresiones curiosas mucho más cercanas — en el tiempo — a Taciano.

Comencemos por Numenio de Apamea :

> Todas las cosas que, al ser dadas, pasan a quien las toma saliendo de quien las donó, cuales son un obsequio, riquezas, moneda (νόμισμα κοῖλον) cóncava, insignia, por eso mismo son mortales y humanas. Son en cambio divinas las que al pasar de uno a otro no se apartan de allá de donde vienen, y al venir al segundo, le aprovechan sin perjudicar al primero, y hasta le benefician por el recuerdo de lo que sabía. Esto se verifica con la ciencia hermosa (= verdadera y digna), de la cual se aprovecha quien la ha recibido, y no se priva quien la dió. Como ves en una antorcha encendida de otra, que tiene una luz no robada a la primera, pues la materia quc había en ella (en la segunda) se encendió al fuego de aquella (primera) mecha ..... [50]

Probablemente las líneas de Numenio están inspiradas en Platón [51] que representa a Prometeo portando la sabiduría a los

---

[49] Cf. Procl. *in Tim.* Diehl III. 176, 10 ss. : « Después de éstos, procede la segunda dyada, Océano y Tethys, no por cópula generadora, ni por unión de cosas separadas [= composición a partir de elementos separados] ni por participación, ni por segmentación, ya que todos estos modos son ajenos — según algunos — a los dioses, sino por una ἕνωσις única y entrecruzamiento de Dynamis que los teólogos acostumbran a designar por matrimonio ». Alude prob. a los teólogos órficos. Uniones análogas apud A. Dieterich, *Mithrasliturgie* 126 ss. ; *Nekyia* 100 ss. ; J. Kroll *Lehren* 236 ss.

[50] Numen. ed. Leemans fr. 23 apud Eus. *Praep.* XI, 18 PG 21, 896 BC.

[51] *Filebo* 16 C.

hombres, junto con un fuego espléndido. La comunicación de la Sabiduría, como elemento divino y simple, le sugiere la analogía con la comunicación del fuego de unos a otros. Numenio nada dice sobre el término técnico dado a esta comunicación de elementos simples. Pero indica con suficiencia que el fuego inteligente (πῦρ νοερόν), esto es, la Sabiduría venida de Dios al mundo, como de su fuente, se ha de repartir aquí sin menoscabo de la integridad divina. Numenio establece el puente para un fragmento de los Oráculos Caldaicos que nos acerca todavía más a la mentalidad y terminología de Taciano.

Los Inteligibles derivan, por entero, del Dios Primero. Escribe el autor de los *Oracula Chaldaica* :

> Como un torrente fragoroso, el Intelecto del Padre, en su infatigable consejo, lanzaba las olas de sus pensamientos que revisten toda suerte de formas ; y éstas saltaron a distancia [52] de la misma fuente única (πηγῆς δὲ μιᾶς ἀποστᾶσαι ἐξέθορον). Del Padre venía en efecto el designio y el fin [por cuyo medio se entra en contacto con el Padre según ésta o la otra vida, en razón de los canales en que se reparte (la fuente) (ἀπὸ μεριζομένων ὀχετῶν)] [53]. Sin embargo las Ideas las repartió el fuego inteligente (ἐμερίσθησαν νοερῷ πυρί) [54], en porciones, a otras (Ideas) inteligentes (μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς). Porque el Rey hizo preexistiera al mundo, de formas miles, un modelo intelectual imperecedero. Y a medida que nuestro mundo trata con pasos desordenados de seguir la huella del modelo, aparece un orden con impronta de bondad, adornado de Ideas de toda especie. Ahora bien,

---

[52] Leo ἀποστᾶσαι como Jackson. El P. Festugière, con Schneck, apud Kroll ἄπο πᾶσαι.

[53] Los dos últimos versos (δι'ὧν συνάπτεται τῷ πατρί, ἄλλην κατ'ἄλλην ζωήν, ἀπὸ μεριζομένων ὠχετῶν) los omite Kroll, y los pasa por alto el P. Festugière en su versión. El sentido me parece oscuro. Quizá : la fuente única de donde salen las olas de los pensamientos no es el Padre, sino el Intelecto del Padre. Ahora bien el Intelecto se halla por un lado en contacto con el Padre mediante la Voluntad gratuita y el Motivo que determinaron su aparición [Recuérdese que la Mente de los gnósticos debe su individualidad a la Voluntad y Pensamiento gratuitos de Dios respecto a la Economía]. Del Intelecto, fuente única, proceden a su vez κατὰ μερισμόν (por participación) muchos canales o riachuelos (= rayos) mentales, que llevan diversas clases de vida.

[54] Algunos paralelos estoicos en Zeller, *Philosophie* III/1 p. 204 n. 1.

su Fuente es única, y ellas (las Ideas) saltan rumorosas de su seno.... pensamientos inteligentes, salidos de la Fuente paterna. Tales Ideas primigenias las hace brotar el Manantial original, completo en sí mismo, del Padre [55].

Es curiosa en el fragmento, aparte la comparación del torrente ideológico que fluye del Dios Primero como de un Manantial único, y recuerda insensiblemente la probole « tanquam a fonte flumen », la cláusula ἐμερίσθησαν νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς. Inútil subrayar la analogía que sugiere con el κατὰ μερισμόν de Taciano. Juntando las dos páginas de Numenio y de los Oráculos [56], se adivina el tecnicismo inherente a la participación (μερισμός) aplicada específicamente a las ideas del fuego inteligible, o a una simple emisión de índole espiritual. Si las ideas mismas se comunican μοιρηθεῖσαι, como el fuego o substrato inteligible que caracteriza al Intelecto divino, poco trabajo cuesta aplicar el mismo género de comunicación a Dios, concebido como πῦρ νοερόν en su primera emisión del Logos κατὰ μερισμὸν προελθών. La probole κατὰ μερισμόν, aplicable a la comunicación íntegra del fuego inteligible, según la doble analogía de las teas, y del torrente de ideas que se dividen unas en otras (μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς), se adelantaría en Taciano al tecnicismo expresamente discriminado por Proclo, de la probole κατὰ μερισμόν, pero

---

[55] *Orac. Chald.* ed. Jackson, *Zoroaster* 265 vv. 99 ss. ed. Kroll 23 : véase Festugière RHT III 56. - Los Oráculos caldaicos mencionan repetidas veces el verbo τέμνεσθαι u otros derivados (τομή, τμῆσις), para indicar la comunicación del Nous o de algún ente espiritual. Así en el verso 3 [ed. Jackson 261 : ex Procl. *in Crat.* 56, 6 ; *in Remp.* 376, 34 ; Damasc. II 177, 20 : δυὰς γὰρ παρὰ τῷδε κάθηται, καὶ νοεραῖς ἀστράπτει τομαῖς], en el v. 7 s. [ex Procl. *in Parm.* 1091, 6 ed. Klib. 58, 28 ss. ; Damasc. I 253, 25 ; II 60, 28 ; 62, 28 : εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα, οὗ τὸ θέλειν κατένευσε, καὶ ἤδη πάντ'ἐτέτμητο], en el verso 6 : ἀρχὴ πάσης τμήσεως ἥδε ἡ τάξις [ex Damasc. II 58, 20].

El contexto indica a las claras que no se trata de una participación estricta κατ'ἀποτομήν, sino sólo metafórica (κατὰ νοερὰς τομάς), y coincide por tanto con la simple comunicación κατὰ μερισμόν propia del ente espiritual (ἀμερίστως). Para las νοερὰς τομάς véase Proclo, *Theol. Plat.* V c. 36 con bastante amplitud.

[56] Entre los Orficos, en el *Himno* 5. al Eter, lin. 2 (Quandt 5) se le denomina ἄστρων ἠελίου τε σεληναίης τε μέρισμα y en el 11. a Pan, lin. 16 (Quandt 12) ἀέριον τε μέρισμα τροφῆς.

tendría contemporáneamente en Numenio, refrendado por los Oráculos Caldaicos [57], un eco significativo y aun técnico [58].

Hay más. Clemente Alejandrino hace de la Virtud de Dios (= la Providencia ?) un elemento indivisamente divisibile (δύναμις ἀμερῶς μεριστή) [59] ; la Luz divina de la Verdad o Espíritu del Señor se reparte indivisamente entre los santificados por la fé (ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα) :

> A partir de este día nos ilumina la Sabiduría primera y la Gnosis, porque la luz de la verdad (es) Luz verdadera, sin sombras, (y) espíritu del Señor que se reparte sin división (ἀμερῶς πνεῦμα μεριζόμενον) entre los santificados mediante la fé, guardando el puesto de antorcha para conocimiento de los seres verdaderos [60].

Elemento de índole espiritual, inteligible, la Luz del Verbo se derrama como ἀμέριστος οὐσία, sin división alguna de partes [61].

> Porque el Hijo de Dios nunca cesa de contemplarse [62], sin por ello dividirse en partes (οὐ μεριζόμενος) ni en segmentos (οὐκ ἀποτεμνόμενος) ni mudando de un sitio a otro ; sino que está todo en todas partes y sin ser circunscrito en modo alguno, todo mente, todo luz paterna, todo ojo, viéndolo todo, oyéndolo todo, conociéndolo todo, escudriñando con (su) virtud las potencias [63].

Clemente parece distinguir entre μεριζόμενος y ἀποτεμνόμενος igual que Taciano : aquél más genérico, éste más específico. La Providencia, el Espíritu de Dios, la Ciencia... son participados (μερίζεται) entre los Santos ἀμερῶς, sin mengua de la fuente origi-

---

[57] Ordinariamente suelen datarse los Oráculos Caldaicos hacia fines del siglo II. Algunos les dan por padre a un cierto Juliano : cf. Festugière, *L'Enfant d'Agrigente* 117 ; y sobre todo Festugière RHT III. 53 ; Kroll, *Pauly-Wiss.* X coll. 15-17 ; Cumont, *Lux perpetua* 361 s.

[58] Bull, *Defensio* II. 4, 10 traduce κατὰ μερισμόν *per participationem*, y κατ'ἀποκοπήν *per abscissionem*. Cf. ibid. II. 4, 4.

[59] *Strom.* III. 69, 1 (II. 227, 13).

[60] *Strom.* VI, 138, 2 (II. 502, 3 ss.) cf. si lubet ibid. 138, 4 ; Synes. *Hymni* (*Terzaghi*) 223 ἀμέριστον πνεῦμα μερίζεις.

[61] Cf. Simplicio, *de anima* ed. Hayduck 11, 26 ss.

[62] Lit. no sale en éxtasis de su propia contemplación.

[63] *Strom.* VII, 5, 5 (III 5, 25 ss.). La fórmula clásica ὅλος νοῦς ... ὅλος ὀφθαλμός ... se repite asimismo en *Strom.* VII, 37, 6. - Cf. *Xenófanes* fr. 24 Diels : infra p. 665, 5.

naria. El μερισμός significa por tanto la participación característica del ente espiritual, simple [64].

Puede ir vinculada a la probole « tanquam a sole radius », y es compatible con la emisión « tanquam lumen a lumine » [65].

En el vocabulario filosófico del tiempo hubo de figurar con un tecnicismo bien perfilado la distinción entre « comunicarse indivisamente » (ἀμερῶς μερίζεσθαι), y « divisamente » (μεριστικῶς μερίζεσθαι) : entre la comunicación típica de lo simple y homoiómero (κατὰ τὴν ὅλην οὐσίαν) [66] que se divide o reparte a la manera del alma en los miembros del cuerpo, presente en todos ellos, e indivisa por estar íntegra en cualquiera de ellos [67] ; y la comu-

---

[64] Lo había indicado ya de Beausobre, a propósito de Taciano : « Dans les Esprits il y a *Communication* (μερισμός) et non *Retranchement* (ἀποκοπή) ; cette distinction est dans *Tatien*, mais il ne l'a pas inventée. On l'entrevoit dans les pretendus Oracles de Zoroastre, où l'on dit ces mots, qu'il faut que je mette en original ὁλοφυὴς μερισμὸς καὶ ἀμέριστος (*Oracula Chald.* ed. Jackson p. 263 verso 46) c'est-à-dire « que la source ou la cause demeure en son entier, quoi qu'elle produise diverses espèces d'Etres ». *Elle se communique, mais elle ne se partage point.* C'est par le moyen de la même distinction que Philon expliquoit, comment Dieu prit de l'Esprit de *Moyse*, et le distribua aux soixante et dix Senateurs qui devaient l'assister : « Dieu, dit-il (*Gigant.* 24 s. sobre todo 25), ne prend point de l'Esprit de *Moyse* par voye de retranchenent (mais par voye de communication) comme un flambeau allume un autre flambeau, ou comme un Docteur communique la Science à ses disciples ». Tels étoient les principes de l'ancienne Metaphysique sur les *Processions* des Natures spirituelles ». de Beausobre, *Hist. Man.* I. 590 s. Cf. Bréhier, *Philon* 135.

[65] Cf. si lubet Orígenes, *c. Cels.* VI, 70 (II. 139, 29 ss.) ; IV, 3 (I, 277, 25 ss.) ; *de Princ.* I. 1, 3 (V. 18, 20 ss.). - Feltoe, *The letters of Dionysius of Alexandria* p. 196, 1 recoge un pasaje de san Greg. Naz. *Orat. Theol.* V, 14 (p. 136 Mason) : ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης. Anota : « The passage of Gregory is instructive as showing that by A.D. 380 theologians were content to accept contradictory expressions in describing the mystery of the Godhead ». Y cita Harnack, *Hist. of Dogm.* III p. 100. No hay tales expresiones contradictorias, sino un tecnicismo bastante anterior a s. Gregorio Naz. Cf. Koch, *ps. Dionysius* 218 ss.

[66] Cf. si lubet Festugière RHT III. 184 con las notas ; Saumaise, *in Epictetum* 301 ss. 325 s.

[67] Cf. Plot. *Enn.* IV, 2, 1, 64. En este mismo sentido citemos a Hierocles, *de provid.* II, apud Phot. *Bibl. Cod.* 251 PG 104, 85 D donde se pregunta qué cosas se dicen actuar κατ'οὐσίαν. Y responde : « Aquellas cosas se dicen obrar κατ'οὐσίαν, que perseverando inmutables en su οὐσία y energía, y sin repartir nada de sí mismas (μηδὲν ἑαυτῶν ἀπομερίζοντα) ni moverse para sustentar a los elementos que nacen, por solo ser lo que son llevan a cabo la génesis de los segundos ».

nicación característica de lo compuesto, que se reparte según sus propios elementos divisos.

Ahora entendemos técnicamente la diferencia entre el μερίζεσθαι de s. Justino y el de Taciano. El Maestro habla de la comunicación divisa (μεριστικῶς μερίζεσθαι) [68] peculiar a la naturaleza compuesta. El discípulo habla de la comunicación indivisa (ἀμερῶς μερίζεσθαι), típica de las substancias simples. Ambos admiten la analogía « tanquam a lumine lumen » para explicar la procesión del Logos divino, pues la comunicación « luminis a lumine » es κατὰ τὴν ὅλην οὐσίαν por la índole homoiómera de la Luz. Ambos también enseñan la emisión « tanquam ab ore vox » por análoga razón, pues la voz es simple en su esencia, aun cuando vaya articulada, y se comunica por entero a los oyentes, sin mengua del locutor.

Con tales prenotandos se adivina el tecnicismo del término tacianeo ἀποκοπή. Significaría el corte característico de lo material. Tal tecnicismo no me parece sin embargo puramente filosófico. Taciano, al escribir su discurso a los paganos, conocía la gnosis valentiniana, y aun admitía algunas de sus enseñanzas. Indudablemente al decir que el Logos fué hecho κατὰ μερισμόν y no κατὰ ἀποκοπήν tenía en cuenta el mito clásico de Zeus y Kronos [69], según el cual Cronos quedaría ἀπόκοπος para dar lugar a Venus [70].

Más aún, los Naasenos explicaban el origen del Logos (divino) inmanente al mundo, mediante el mito análogo de Attis y Cibeles [71], conocido de Taciano [72], por ἀποκοπή de Attis (= el Hijo del Anthropos). Las violetas eran la floración de la sangre derramada por Attis en su ἀποκοπή [73] : lo que traducido al lenguaje gnóstico

---

[68] Cf. en el mismo sentido Theognosto, *Hypotypos*, lib.. II apud Athanas. *de decret. Nic.* 25, 2 donde contrapone ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας a μερισμὸς τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας : ed. Opitz, *Athan. Werke* II/1 p. 21, 4 ss. : cf. Kretschmar, *Trinität* 17, 5 ; Harnaek, *Hypotyposen* 86.

[69] Cf. *Aristides*, Apol. 9, 4 : Et ei (Crono) Zeus surreptus est, quod non animadvertit. Et denique Zeus eum vinxit et genitalia eius abscidit (κόψαι), et in mare ea coniecit, ὅθεν Ἀφροδίτη μυθεύεται γεννηθῆναι : ed. Goodspeed, *Apologeten* 11. - Clemente Al. *Protr.* 14, 2 emplea el término μηδέων ἐκείνων ἀποκεκομμένων Οὐρανοῦ, y enseguida μετὰ τὴν τομήν, para el mito recogido aquí. Cf. ibid. *Protr.* 15, 2. Véase Pépin, *Mythe* 374 ss. 329 ss.

[70] Cf. Ibid. 9, 5 ; y 11, 5 (mito de Attis).

[71] Cf. Hippol. *Ref* V, 7, 13-15 (muy interesante). - Para el mito de Attis entre los eclesiásticos véase Pellegrino, *Octavius* 22, 4 p. 168 : cf. ibid. 24, 12 p. 189.

[72] *ad Graec.* 8, 2: donde en lugar de ἀποκοπή emplea el término ἀποτμήσεις αἰδοίων.

[73] Cf. Cumont, *Rel. Orient.* 225 n. 37 ; *Lux perpetua* 45. 261 ; véase H.

por los Naasenos apuntaba a los « espirituales » o miembros de la Iglesia, que florecían en el mundo por venir de la simiente del Logos, Hijo del Anthropos. Al utilizar para su intento soteriológico el mito de Attis [74], los Naasenos suponían *prob.* la interpretación física del mismo, en una línea mental análoga (quizás idéntica) a la apuntada más tarde por el neoplatónico Porfirio [75].

Según probaré en otra ocasión, la *apokope* naasena corresponde — en la línea estrictamente gnóstica — a la ἀποτομή valentiniana [76]. Más aún, creo muy probable que haya figurado, como tal ἀποκοπή, para significar la separación entre el Cristo con su Iglesia angélica masculina, y Sophia con su Iglesia humana femenina [77]; separación paralela a la de Adán y Eva [78], concebida (aun esta última) no por la de una costilla, sino — dentro siempre del plano mítico — por ἀποκοπή de Adán. Con lo cual vendríamos a explicar el clásico enigma del origen atribuído por Clemente en sus *Hypotyposeis* a Eva : « de manera impía y vergonzosa» [78a].

Taciano excluiría del nacimiento divino del Logos la ἀποκοπή, a sabiendas de que había sido utilizada en los mitos paganos y aun gnósticos, para explicar el origen de algunas entidades divinas y de la Iglesia terrena (= Sophia = Eva).

Comparemos esquemáticamente la actitud de s. Justino, Taciano y Tertuliano : Los puntos controvertidos se pueden reducir a los siguientes :

Hepding, *Attis*, seine Mythen und sein Kult, Giessen 1903 y los pasajes citados por Pellegrino, *Octavius* pp. 168 y 189 en notas.

[74] Cf. Hippol. *Ref.* V, 8, 40 ; V, 9, 10.

[75] En su περὶ ἀγαλμάτων dentro de un fragmento conservado por Eusebio, *Praep. Evang.* III, 11, 12 ed. Bidez (*Vie de Porphyre* p. 10*, 1-7) fragm. 7 (τὴν τῶν αἰδοίων ἀποκοπήν); cf. s. Agust. *de civ. Dei* VII, 25. Véase Pépin, *Mythe* 342.

[76] *ET* 33, 4.

[77] Cf. *Iren* I, 11, 1 : Et hunc quidem (Christum) quippe quum esset masculus, abscidisse (ἀποκόψαντα) a semetipso umbram (τὴν σκιάν) et regressum in pleroma...

[78] Cf. *ET* 21.

[78a] Apud Focio, *Biblioth. Cod.* 109 PG 103, 384 A : καὶ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ τὴν Εὔαν, οὐχ ὡς ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος βούλεται, ἀλλ'αἰσχρῶς τε καὶ ἀθέως ἀποφαίνεται.

A)

	S. Justino	Taciano	Tertuliano
1. λόγος προελθών	*prob.* rechaza	admite	*prob.* admite
2. προπηδᾶν	»	»	»
3. προβάλλεσθαι	admite	»	»
4. » κατὰ μερισμόν	rechaza	»	»
5. emissio { radii a sole / fluminis a fonte / arboris a radice	»	»	»
6. emissio { luminis a lumine / verbi a verbo / (vocis ab ore)	admite	»	»

B) *Species emissionis* (= προβολαί)

secundum (κατά)

1. portionem = dispensationem = (dispositionem)
   μερισμόν — μόριον — μερισμὸν ἀμερῶς
   = oeconomiam [*emissio entis simplicis*]
2. partem = divisionem = separationem
   μέρος — ἀποτομήν — ἀποκοπήν
   (μερισμὸν μεριστῶς) [*emissio entis compositis*]

C) *Termini aequivoci*

μερισμός
- pro Iustino idem est ac μέρος, ἀποτομή, μεριστῶς μερισμός
- pro Tatiano idem atque μόριον, δύναμις ἀμέριστος, ἀμερῶς μερισμός

μερισμός (sub A 5.)
- reicitur a Iustino ob modalismum *ex oeconomia mere temporali*
- adprobatur a Tatiano (Tert.) ob distinctionem *saltem* temporalem.

Teniendo delante los tres esquemas, se echa de ver que la única verdadera diferencia capital entre s. Justino y Taciano (= Tertuliano) reside en la teoría sobre la distinción *secundum oeconomiam.* Las tres clásicas especies de probole [79] favorecen la idea de que la Economía inaugurada por la prolación del Verbo desaparecerá con la reabsorción del mismo en el punto de origen, y por lo menos

---

[79] Esquema A) 5.

salvan la perfecta y continua subsistencia del Verbo. Por esto último las rechazaba s. Hilario ; por lo primero las rechaza principalmente s. Justino. Este, a diferencia de s. Hilario, enseña ciertamente que el Verbo fué proferido en orden a la creación; pero una vez proferido continúa personal ; no le ocurre lo que al rayo del sol ; no se reabsorbe para dejar su personalidad en el Padre, al fin de los tiempos. Para s. Justino es insuficiente a justificar la personalidad del Logos la probole « tanquam a sole radius » ; para Tertuliano en cambio y para Taciano basta, y como ella las especies análogas [80].

---

[80] El μερισμός mencionado a veces por los valentinianos se aviene mejor con el μερισμός (resp. μεριστῶς) de s. Justino, que con el de Taciano. Así al menos en *ET* 2, 2: ἃ καὶ ἐν μερισμῷ ὑπὸ τῆς Σοφίας προηνέχθη (cf. *ET* 1, 3 τὰ δόξαντα καταδιῃρῆσθαι) donde se refiere a los elementos femeninos, emitidos por Sophia, en contraste con los masculinos (ángeles espirituales) emitidos ἐν ἑνότητι [*ET* 36, 1 s. : cf. οἱ μεμερισμένοι = μερισθεῖσι Epiph. *Panar.* 31, 5, 6 Holl I. 392, 1 ; véase igualmente μέρος en *ET* 22, 1 ; 35, 3], y en *ET* 36, 2 donde expresamente se indica el estado imperfecto de dispersión en que se halla aquí el nombre, falto de un principio de unidad (= el espíritu del Salvador) que sin división se le comunique mediante el bautismo de Jesús para reducirle a la unidad primigenia.

A título de nota, llamo la atención sobre un análogo tecnicismo en el *Poimandres* (CH I, 4). El P. Festugière discute largamente en RHT IV. 41 s. el significado de la cláusula ἐν μέρει γεγενημένον (CH t. I p. 7, 18). El discípulo presencia en visión el origen del mundo arquétipo. El primer principio de este mundo ideal es una luz sin límites. « Y a poco, escribe el hermetista, érase una oscuridad que iba descendiendo, ἐν μέρει γεγενημένον, espantosa y horrible, arrollada en espirales tortuosas, a lo que me pareció » (el P. Festugière corrige levemente en RHT IV. 41 la versión que daba en CH I, 4). Dejo la pluma al sabio Dominico :

« Que veut dire ἐν μέρει γεγενημένον ? Je n'étais guère satisfait, dès 1945, de ma traduction « survenue à son tour », moins encore de « ramassée dans un coin »... ἐν μέρει peut signifier « tout à tour » ... d'où la suggestion de M. Desrousseaux (par lettre) ἐν μέρει γεγενημένον φοβερόν τε καὶ στυγνόν. Mais ce n'est pas tour à tour que l'Obscurité est effrayante et horrible (plutôt que « sombre ») : elle est ces deux choses ensemble. Scott écrit ἐν μέρει < τινὶ > et traduit : « in one part », ce qui ne vaut guère mieux que « dans un coin ». L. Ménard passe les mots, J. Kroll (*Lehren*, p. 113) néglige la difficulté et de même Reitzenstein (*Poimandres*, p. 36, n. 2). Je crois que nos parallèles pythagoriciens (Modératus-Jamblique) nous donnent le sens exact. L'Obscurité s'est « formée à part », c'est-à-dire, comme il n'y a d'abord que la Lumière, qu'elle s'est séparée de la Lumiére en se portant vers le bas, tout de même que, selon Modératus, Dieu a séparé de lui-même la ποσότης (αὐτοῦ ἐχώρισε τὴν ποσότητα), et que, selon Jamblique... Dieu a fait exister (παρήγαγεν) la

CLEMENTE ALEJANDRINO

Poco nos dice Clemente Al. sobre la Probole. El término hace siempre su aparición a raíz de alguna doctrina valentiniana. En el arranque mismo de *Strom.* III al tratar de la actitud adoptada por los heterodoxos frente al matrimonio :

> Los valentinianos — dice — que van a buscar ya arriba, a partir de las emisiones divinas (ἐκ τῶν θείων προβολῶν) los matrimonios [1], son partidarios del matrimonio. (No así los basilidianos...) [2].

Un fragmento órfico atribuye a la divinidad el epíteto μητροπάτωρ. Con esta ocasión escribe el Alejandrino :

> Por el término de μητροπάτωρ (el autor del fragmento) no sólo significó el origen a partir del no ser, sino que quizá dió también pretexto a quienes introducen las emisiones (τὰς προβολάς) [3] para imaginar a Dios con una consorte [4].

---

matière par scission de matérialité (ὑποσχισθείσης ὑλότητος) à partir de la substance divine » Agrega el P. Festugière en nota (RHT IV. 42 n. 2) consideraciones muy acertadas, y que sin duda le hubieran esclarecido mejor el texto, si atendiera al contraste técnico implícito entre la comunicación ὥσπερ ἡπλωμένος y <ὥσπερ> ἀποτετμημένος (resp. ἐν ἁπλότητι/ἐν ἀποτομῇ). A mi juicio el problema de la cláusula ἐν μέρει γεγενημένον se resuelve mediante el tecnicismo de las oposiciones ἐν μέρει (γίνεσθαι)/ἐν ἑνότητι (= ἐν ἁπλότητι): : ἀποτετμημένος/ἡπλωμένος : : ἐν μερισμῷ/ἐν ἑνότητι : : κατ'ἀποτομήν/κατὰ μερισμόν : : μεριστῶς μερίζεσθαι/ἀμερῶς μερίζεσθαι. La oscuridad que vió el hermetista ir hacia lo bajo « producida ἐν μέρει » se había desprendido de la luz primigenia, no ἐν ἁπλότητι (ὥσπερ ἡπλωμένον), sino κατ'ἀποκοπήν (ἀποτετμημένον) ; o por emplear el tecnicismo de s. Justino y autores arriba estudiados ,no como οὐσία ἀμερίστως μεριστός, sino como μεριστικῶς μεριστός.

Separada y dividida de la luz, la Oscuridad hubo de adoptar una situación bien definida, frontera (no unida), y con solución de continuidad respecto a la Luz : ἐν μέρει, no ἐν ἑνότητι ; apartada, no unida a la Luz.

[1] Alude a los matrimonios de los Eones, a partir quizá de los supremos *Bythos-Enthymesis* (cf. ET 7, 1 y 16 : Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* 215 ss.), conocidos por Clemente : véase p. 328 s.

[2] *Strom.* III, 1, 1 (II 195, 3 ss.).

[3] Alusión a los valentinianos.

[4] *Strom* V, 14, 126, 2 (II 411, 16 ss.) : cf. *Orph.* fr. 238, 5 Abel.

La presunción del Alejandrino no se halla objetivamente muy fundada, porque los valentinianos [5] atribuían el epíteto al Demiurgo psíquico para significar la coexistencia en él de los dos elementos requeridos para dar a luz a los suyos ; y el Demiurgo no tenía consorte [6].

Solo estas citas hacen ver cómo se sitúa Clemente ante el término mismo de *probole*, incardinándole a elementos heterodoxos, a propósito del matrimonio de los dioses o eones.

Como tal figuraba entre los *Excerpta ex Theodoto* [7] que a su pluma debemos.

Muy probablement el Alejandrino entendía la *probole* valentiniana con el realismo de Tertuliano en *adv. Praxean.* Sin que tuviera por su parte dificultad en admitir una cierta emisión para explicar el origen del Verbo o del Salvador.

Algo dijimos en otra ocasión [8]. Su doctrina sobre el Logos ἀδιάστατος, ἀμέριστος [9] en pugna, al parecer, con la idea de la distinción admitida por Taciano κατὰ μερισμόν [resp. por Tertuliano « tanquam a summa portio »], viene más bien a confirmarla [10]. En vez de enseñar que el mismo Logos sale del seno paterno, a manera de emanación (κατ'ἀπόρροιαν), subraya más bien que sale una energía del propio Logos (eso que denomina προσεχὴς ἐνέργεια) [11], uniendo sin solución de continuidad el Logos interno, inherente al Padre, con los elementos espirituales, inteligibles y sensibles, creados por su medio.

Algo análogo parece haber enseñado al explicar la inspiración profética : sería la energía del Logos inmanente, actuada de modo singular en los profetas [12].

Para explicar el origen del Salvador recurre a términos como τέκνον τοῦ ἐν ταὐτότητι λόγου que declara muy sobriamente a la luz de la Escritura [13].

---

[5] Cf. Iren I, 5, 1 : véase J. Kroll, *Lehren* p. 10.

[6] Cf. tamer Lact., *Inst. div.* IV, 8.

[7] Cf. el *Index* de Sagnard, SCh 23 p. 266.

[8] Cf. *Est. Valent.* II. 108 ss.

[9] *ET* 8, 1.

[10] Cf. aquí mismo, *supra* 328 ; si lubet E. Fascher, *Prophetes* 193 ss.

[11] *ET* 8, 2 : para la fuerza del término, infra p. 608 ; Koch, *ps. Dionysius* 231. 236.

[12] ET 19, 2 : sobre el πνεῦμα profético pensaba Clemente escribir con detenimiento : cf. Zahn, *Supplementum Clementinum* 45 s. Para la definición clementina del πνεῦμα ibid. 41. 44.

[13] Cf. ET 19. 2 ss. ; Koch, *ps. Dionysius* 79 s. ; Simplicio, *in Arist. Categor.* passim.

El problema tiene mayor complejidad de la que parece a primera vista.

No voy a detenerme a estudiar el punto últimamente tocado por Wolfson [14], a propósito de los dos estadios del Logos, inmanente y prolaticio, en Clemente. El Alejandrino emplea un término significativo :

> Empero el Logos que procede (προελθὼν... ὁ λόγος) [del Padre] es autor de la creación. Más tarde se engendra también a sí propio, cuando el Verbo se haga carne, a fin de ser también visto [de los hombres, como tal] [15].

Wolfson ha visto muy bien insinuada en estas líneas, y en el tecnicismo del προελθών, la teoría de los estadios, inmanente y prolaticio, del Logos [16]. La creación se debe al Logos, *emitido* por el Padre a este fin : para crear primero el mundo, y más tarde darse a conocer — como salvador o mediador divino — a los hombres.

En este sentido quisiera yo aducir un pasaje que ignoro haya sido estudiado debidamente. Y es quizá de lo más significativo. Escribe Clemente en sus *Adumbrationes* :

> Quod semper erat verbum, significatur dicendo « in principio erat verbum ». Quod vero dixit « quod vidimus oculis nostris » [17], domini significat in carne praesentiam. « At manus, inquit, nostrae contrectaverunt de verbo vitae » ; non solum carnem eius, sed etiam virtutes eiusdem filii significat, sicut radius solis usque ad haec infima loca pertransiens, qui radius in carne veniens palpabilis factus est discipulis. Fertur ergo in traditionibus, quoniam Iohannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipui. Propter quod etiam infert : « et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae » [17] ; contrectabilis utique factus est qui venit in carne [18].

---

[14] *Philosophy* 204 ss. Estudiado ya por Zahn, FzGNTK III. 145.

[15] *Strom.* V, 16, 5 (II. 336, 12 s.).

[16] *Philosophy* 208. Cf. tamen su empleo por s. Atanasio, *C. Gentes* c. 41 PH 25, 81 C.

[17] 1 *Ioh* 1, 1.

[18] *Adumbrationes in Epla. Iohann. Prim.* 1, 1 (III 210, 6 ss.). Para la autenticidad de las *Adumbrationes* cf. Zahn, FzGNTK. III (1884) 140 ss.

Dölger [19] ha dejado escapar el pasaje de Clemente. El Alejandrino distingue en 1 *Ioh* 1,1 dos frases : primera « quod vidimus oculis nostris » ; segunda « et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae ». La primera se refiere a la presencia carnal del Señor, y conota sin duda la visión ocular, sensorial, de su carne sensible (*quod vidimus oculis nostris*). La segunda significa algo más ; se refiere a lo que los discípulos palpaban o pudieron palpar tocando a Cristo. Los discípulos palpaban en Cristo dos cosas, *una* su cuerpo externo o carne [20] ; *otra* — y aquí está lo curioso de la noticia de Clemente — tocaban asimismo un efluvio del Verbo de Vida hecho palpable en la carne (dentro de la carne) de Jesús.

Para entender tan peregrina opinión recordemos dos de las *Encarnaciones* enseñadas por Clemente en los *Excerpta ex Theodoto* 19 : ambas, en exegesis a *Ioh* 1,14 « Et Verbum caro factum est ». Según decía allí el Alejandrino, el Verbo se había hecho carne, entre otras, de dos maneras : una κατὰ τὴν παρουσίαν cuando asumió la naturaleza visible, para aparecer entre los hombres [21] y es la Encarnación por excelencia. Otra cuando « se hizo carne (el Verbo) *operando mediante los Profetas* » (διὰ προφητῶν ἐνεργήσας) [22].

Traslademos el caso — el paralelismo está insinuado en las *Adumbrationes* — a las dos Encarnaciones simultáneas del Salvador visible. Una, la sensible a los ojos (« domini in carne praesentiam ») ; otra, la que pudiéramos denominar κατ' ἐνέργειαν, análoga a la Encarnación operada mediante los Profetas. Naturalmente el Logos actuaba sobre Jesús de una manera singular y privilegiada ; pero también sobre El actuaba κατ'ἐνέργειαν (= κατὰ δυνάμεις) [23]. Tal género de actuación la compara Cle-

---

[19] *Sonne u. Sonnenstrahl* 271- 290.

[20] « Non solum *carnem eius*, sed... » « Quoniam Iohannes *ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens*, manum...

[21] *ET* 19, 1 .

[22] *ET* 19, 2 initio : cf. Atenágoras, *Suppl.* 9 (Schw. 10, 10), 10 (11, 16) : Geffcken, *Zwei griech.* 179 s.

[23] Cf. « sed etiam virtutes eiusdem filii significat ». También para Orígenes la humanidad de Cristo estaba unida al Logos como lo está todo santo, mediante la μετοχή. Orígenes la denomina ἄκρα μετοχή (resp. μόνον τελείως) [*C. Cels.* V, 39 (II. 43, 26 ss.) ; VII, 17 (II. 168, 24 ss.)] y representa una unidad íntima y superior a la de los santos, que se hacen un espíritu con el Señor : cf. *Com. in Mt.* XVI, 8 (X. 500, 1 ss.) ; sobre todo *de Princ.* II, 6, 3 (V. 142, 2 ss.) con los pasajes recogidos por Koetschau in h. l. ; véase de Riedmatten, *Actes* 60 n. 53.

mente a la emisión « tanquam a sole radius », concibiéndola, como si el Verbo de Vida fuera el Sol divino, celeste, de donde viniera — a manera de *energía inmediata* (κατὰ τὴν προσεχῆ ἐνέργειαν) [24] — un rayo también divino, destinado a operar mediante el Salvador, como un día *había operado mediante los profetas*. Pues bien — siempre manteniendo el paralelismo con las dos Encarnaciones de *ET* 19 — aquella carne (resp. Encarnación) que los discípulos comprobaron, y que atestigua s. Juan en su *Epla.*, era doblemente palpable, en virtud de su doble objecto y significación.

La *carne visible* (κατὰ τὴν παρουσίαν) de Jesús la « veían con sus propios ojos ». La *carne energética* (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) de Jesús la lograron alguna vez palpar los discípulos sensiblemente, introduciendo las manos a través de su carne visible y real, al sentir la energía *continua*, venida desde el Verbo celeste de Vida, que habitaba en Jesús de una manera muy superior a la profética.

Esta *carne* que llamo *energética* no elimina en modo alguno, por su presencia — como no la eliminaba en los profestas — la carne tangible y real de Jesús. Era una proyección sensible [25] de la Virtud o Dynamis del Verbo divino y celeste, que nació en Jesús como « fruto del Logos que vive en identidad » con el Padre [26]. No era en Jesús, como en los profetas, una ἐνέργεια accidental

[24] Cf. ET 8, 2. Véase asimismo Clem. Al. *Strom.* VI, 34, 3 y sobre todo *Strom.* VII, 5, 3 (III. 5, 22) = PG 9, 408 BC-416 B - προσεχής « vox Stoicorum a Platonicis recepta » dice Schwartz en su *Index* de Atenágoras (TU IV/2) p. 129. Significa « próximo » « inmediato » y se opone a διά τινων « mediante otro u otros elementos » (cf. Simplicio, *In Categor.* 12, 29). Los géneros προσεχῆ se contraponen a los πόρρω γένη (ibid. 279, 20). προσεχῶς = ἀμέσως (Simplicio, *de Anima* 145, 3 ; 161, 35 ; 174, 27 ; 213, 25). Otros muchos casos pueden verse en los Indices de Simplicio, *In categor.*, *de Anima* ad v. προσεχής. El término recurre varias veces em Atenágoras. ἡ προσεχὴς ἐνέργεια significa « energía inmediata » con toda la ambiguedad del término ἐνέργεια, que sin embargo en Clemente Al. como en Atenágoras parece conotar un flujo energético, y tiene su aplicación v. gr. en la Inspiración profética [cf. Atenágoras, *Supplic.* c. 9 Schw. 10, 10 s. ; c. 10 (11, 16)], en la posesión diabólica [cf. Atenágoras c. 25 (34, 6. 21) ; 26 (35, 1) ..]. La ἐνέργεια así entendida no me parece demasiado aristotélica ; y sí próxima al tecnicismo que se advierte en Simplicio (cf. Indices *In Categor.*, de Anima ad v. ἐνέργεια) ; y sin salir de la Escritura dentro de s. Pablo : cf. ἐνεργεῖν y términos emparentados apud J. A. Robinson, *Ephesians* 241 ss.

[25] Quizá solo palpable en ocasiones, para hacer ostensible a testigos de excepción su consistencia personal.

[26] Cf. ET 19, 2.

e inconsistente [27], sino substantiva, y como tal personal; y aun cuando no por personal debiera ser palpable [lo prohibía su índole divina y espiritual], hízose en ocasiones palpable, por singular economía o disposición de Dios, a fin de llevarles a la conciencia de su personalidad.

Tal es, a mi entender, la ideología profunda que se esconde en las *Adumbrationes*; sólo accesible a la luz de la doctrina de las Encarnaciones, recogida y aprobada por él en los *Excerpta ex Theodoto* [28].

Según ella, el Verbo de Dios despedía — a manera de Sol y sin solución de continuidad — sobre Jesús un rayo, que consolidado en Este, a manera de « fruto del Verbo en identidad », se dejaba en ocasiones palpar directa e inmediatamente, a través de la carne sensible.

Clemente no niega la realidad de la naturaleza carnal de Jesús. Indica más bien, que para sensibilizar en sus virtudes o efluvios al Verbo divino energética y substancialmente unido a Jesús, la carne sensible cedía alguna vez sin oponer resistencia a la materia: justificando así el testimonio de los discípulos [29] sobre la realidad del « Verbo hecho carne » y doblemente palpable a los hombres en su humanidad y en su divinidad.

* * *

A esta luz, yo no acierto a relacionar la doctrina de Clemente con el docetismo gnóstico, recogido por un documento contem-

---

[27] Sin llegar nunca a la tesis, que asoma repetidas veces en las pseudoclementinas, de las Encarnaciones sucesivas (equivalentes) del Cristo en las magnas figuras veterotestamentarias: cf. Hilgenfeld, *Recognitionen und Homilien* 206 ss.; Schoeps, *Theologie* 105 ss.; Cullmann, *Roman ps. clem.* 208 ss. Ni a la doctrina de Pablo de Samosata: cf. de Riedmatten, *Actes du Procés* 82 ss.

[28] Análoga concepción se descubre en Eustacio de Antioquía. Según él, Dios se halla por entero en el *templo*, esto es, en el hombre Jesús τὸν ἐν αὐτῷ ἀμερίστως ὄντα θεόν ... ἕνα κύριον ἀδιαίρετον(*In Lazarum* 19 ed. Cavallera 42, 10 ss.). El ἀμερίστως εἶναι lo explica Eustacio recurriendo a la analogía del sol y sus rayos: « así como el resplandor del sol (está) en el sol, y el sol en el rayo, sin partirse ni dividirse entre sí (ἀμερίστως καὶ ἀπαραλλάκτως), por lo consubstancial y autónomo en su firmeza (αὐτοσθενές)»: *In Lazarum* 7 (32, 9 ss.) cf. fragm. 9 (68): « Hac enim (substantia) ambo invisibili modo mira peragunt. Haec porro miracula multoties uni ita referunt Libri divini ut dualitatem ex unitate introducant aut ex dualitate unitatem praedicent quia divinitatis una est substantia ». Véase Gericke, *Marcell* 106.

[29] « et manus nostrae contrectaverunt de *verbo vitae* ».

poráneo y quizás anterior a las *Adumbrationes*, los *Acta Johannis* [30]. Lipsius tiene por indudable que las « traditiones » invocadas por Clemente a favor del maravilloso fenómeno, se refieren a los *Acta Johannis* [31]; y se funda precisamente en el docetismo común [32] a ambos documentos, para sostener la autenticidad clementina de las *Adumbrationes* in 1 Ioh. [33].

Posiblemente las « traditiones » fueron en sus orígenes de colorido doceta ; pero la doctrina de las *Adumbrationes* esclarecida por paralelismo con *Excerpta ex Theodoto* señala un cambio sensible, fundamental, en el punto preciso del Docetismo. Clemente no discute la realidad de la carne material de Cristo ; sino que invoca el fenómeno de la compenetración, para probar la realidad de la Virtud por la cual el Verbo divino se hizo hombre [34].

Para demostrar el docetismo de las *Adumbrationes* convendría probar primero que el fenómeno era normal. Las « traditiones » atribuían únicamente la extraña experiencia a Juan. Aun cuando algo se explique a raíz de la 1 *Johannis* 1,1 no se explica la atribución exclusiva a Juan. Lo cual parece indicar en el fenómeno un hecho milagroso, anormal e invocado como tal ; según eso , que el Salvador tenía carne ordinaria y naturalmente impenetrable.

* * *

Por lo que hace a la teoría de la probole, algo indicamos arriba, hablando de Taciano [35]. Aquel tecnicismo no aparece ciertamente en las *Adumbrationes.* Tampoco figura el término *probole* (resp. *emissio*). Pero la analogía del Verbo con el Sol, y de su Virtud con el rayo del Sol es demasiado conocida, entre las especies clásicas de emisión, para adivinar la actitud del Alejandrino ante las *emisiones.*

Tal conclusión viene a confirmar lo que dijimos en otra parte [36]; y ratifica la tesis desarrollada por Wolfson [37] en su última obra donde estudia bien otros pasajes, pero manifiesta evidente desconcierto ante la doctrina sugestiva de las *Adumbrationes* [38].

---

[30] c. 89 Ed. Bonnet 195, 3 s. ; y c. 93 Ibid. 196, 19 s. Cf. Lipsius, *Apokryphen* I. 450 ss. y sobre todo 512 ss.

[31] *Apokryphen* 1. 512 y 521 s.

[32] Ibid. 514.

[33] Véase la discusión de la autenticidad ibid. 512-514.

[34] Cf. si lubet, Zahn FzGNTK III. 97 n. 22.

[35] Cf. supra p. 598.

[36] *Est. Val.* II. 108 ss.

[37] *Philosophy* 204 ss.

[38] Cf. Ibid. 215 ss.

S. HIPOLITO

La inserción de s. Hipólito entre los partidarios de la *probole* no significa mucho. La misma razón habría para contarle entre los adversarios. Ninguno de los escritores eclesiásticos acepta su recomendación valentiniana. Aun los partidarios de la *probole*, o lo son del término, o de un concepto purificado que como tal nunca estimaron peculiar a los discípulos de Valentín.

Con estas salvedades cabe insertar aquí a s. Hipólito. En él se advierten varios influjos. Como autor de la *Refutatio* paga tributo a s. Ireneo, de quien heredó gran parte de sus noticias. Entre la herencia de s. Ireneo pasó quizás a s. Hipólito su aversión a la probole valentiniana. Tal herencia no explica sin embargo un fenómeno que le asemeja mucho a Tertuliano.

El autor del *Elenchos* escribió también el *Contra Noetum*. Y como tal aparece en la historia, por el más decidido adversario de Noeto y aun de Sabelio[1]. Lo que Tertuliano para el modalismo de Praxeas, es Hipólito para el de Noeto y Sabelio. Tan sensible paralelismo repercute sin duda hasta en la doctrina paralela de las emisiones. Tertuliano rechaza las emisiones valentinianas, haciendo de la *probole* uno de los ejes de su teoría trinitaria. Lo mismo se observa en s. Hipólito. Rechazando las emisiones valentinianas, asimila sin reparo la teoría básica de la *probole* con la misma naturalidad que Novaciano, Lactancio y s. Hilario.

Escribe en una de las páginas más sugestivas:

> Estando Dios sólo y no teniendo en su interior nada síncrono, trató de crear el mundo. Empero estando El solo, era múltiple, porque no vivía sin Logos ni Sophia ni Dynamis ni Deliberación. Sino que todas las cosas estaban en El, y El lo era todo. Y cuando quiso, como quiso, dió a conocer (ἔδειξεν) a su Logos, en los tiempos por El prefijados; por cuyo medio hizo (después) todas las cosas... Las hizo pues como quiso, porque era Dios, y engendró al Logos como cabeza y consejero y operario (ἐργατήν) de la creación. Teniendo en su interior a este

---

[1] Cf. Döllinger, *Hippolytus* 206.

Logos [2] invisible para el mundo creado [3], lo hace visible. Pronunciando su primera voz [4], y engendrando una luz de otra (φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν) emitió su propia Mente (para que fuera) Señor de la creación. Y a quien primero era sólo visible a El (a Dios Padre) e invisible al mundo creado, lo hace visible, a fin que mediante su aparición le vea el mundo y pueda salvarse. Y así se le presentó (αὐτῷ παρίστατο) (el Logos a Dios) distinto[5]. En diciendo otro (ἕτερος) [= distinto personalmente], no quiero decir dos dioses, sino (solo) como una luz (nacida) de luz o como agua (que nace) de la fuente, como rayo (salido) del sol. Porque (el Logos) es una Virtud, que (procede) del (Padre, como de su) Todo[6]. Y el Todo es el Padre,

---

[2] Cf. *Ref* X, 33 (289, 4 s.) οὐ λόγον ὡς φωνήν, ἀλλ'ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Capelle, *Logos chez Hippolyte* RTAM 9 (1937) 111 observa : « Il faut noter cet ἐνδιάθετος λογισμός comme un indice de la fluctuation des idées et du désarroi des formules à cette époque : l'adjectif a ici exactement le sens opposé à celui que lui donne Théophile d'Antioche (*ad. Aut.* II, 22) : l'ἐνδιάθετος d'Hippolyte correspond à son προφορικός ». - Confieso no ver nada de esto. El paralelismo con *C. Noet.* c. 11 (Nautin 253, 11) recogido por Wendland en su ed. de Hippol. *Ref.* (*nostro loco*) es solo aparente. Aun en *C. Noetum* se dice el Padre τὸ πᾶν por mera analogía, como pudo Tertuliano haber llamado « summa » o « massa » al Padre en oposición a « portio » (en nuestro caso a δύναμις) : el Verbo es al Padre lo que la « dynamis » al « todo ». En *Ref.* X, 33, 1 sería tautológico o poco menos decir que Dios (Padre) engendra (a ἀπογεννᾷ) al «discurso inmanente del Padre ». Spanneut (*Stoïcisme* 315 n. 81) al principio indeciso, adopta más tarde (p. 340 y n. 38) la exegesis de Dom Capelle. El ἐνδιάθετος τοῦ παντὸς λογισμός es, como bien tradujo Döllinger, *Hippolytus* 206 « sein noch nicht gesprochenes Wort, und damit zugleich als die ihm inwohnende (unausgesprochene) Idee des Universums ». Corresponde exactamente a la Sophia inmanente de Tertuliano « conditus (sermo) ab eo (deo) primum ad cogitatum in nomine sophiae » [*adv. Prax.* 7] y al Logos ἐνδιάθετος de Teófilo. Siendo contrapuesto por el mismo Hipólito al λόγος ὡς φωνή (= φωνητικός) da claramente a entender se trata del Logos *no-prolaticio* : cf. Héraclito, *Allegoriae Homericae* c. 72 apud Zeller, *Philosophie* III/1 p. 68 s. nota ; véase también Pohlenz, *Sprachlehre* 191 ss.

[3] Sin duda por tenerle aún escondido en su seno, a manera de Palabra inmanente.

[4] Cf. la exegesis tertulianea del « fiat lux » en *adv. Prax.* 7.

[5] Lit. *otro* (ἕτερος). Esto es, salido de su seno, y con circunscripción y personalidad propia. - Yo no tendría dificultad en leer ἑτέρως, traduciéndolo *con alteridad.*

[6] Döllinger, *Hippolytus* 207 : « Der Logos ist also Eine Kraft aus dem

de quien (viene) como Dynamis el Logos [7]. Empero éste es la Mente, que avanzando (προβάς) se manifestó (ἐδείκνυτο) en el mundo (como) hijo de Dios. Según eso « todas las cosas (fueron hechas) por su medio » ; sólo El (procedió) del Padre. ¿ Quién por tanto profesa una multitud de dioses, que va presentándose (παραβαλλομένην) a sus tiempos ? Pues todos se han visto obligados a decir a su pesar que el universo remonta a uno. Si pues todas las cosas remontan a uno, lo mismo según Valentín que según Marción y Cerinto y toda su gente gárrula, y a su pesar hubicron de acabar confesando al único (Dios) autor de todas las cosas, también ellos a su pesar concurren a la verdad : diciendo (a saber) que hay un solo Dios que (todo lo) creó como quiso [8].

Yo no estoy demasiado seguro de la variante προβαλλομένην adoptada por Nautin, contra el manuscrito παραβαλλομένην que hace también sentido [9]. La interesante página de s. Hipólito termina con una alusión peyorativa a las emisiones de los Eones valentinianos [10] que van saliendo según se ofrece, uno tras otro, por emisiones sucesivas.

S. Hipólito ofrece por su cuenta una teología muy cercana a la tertulianea, y favorable a la *prolación* del Verbo, como un medio de explicar, contra el modalismo de Noeto, la dualidad personal entre el Padre y el Hijo. El Logos, en cuanto persona distinta del Padre es anterior al tiempo (προαιώνιος), mas no eterno (αΐδιος). Salió del seno del Padre antes de la creación, con la cual comenzó el tiempo [11]. Pero antes vivió impersonalmente como la *Ratio* divina de Tertuliano [12].

Ganzem, das Ganze aber ist der Vater ». Recuérdese la idea de Tertuliano : el Logos (resp. el Espíritu Santo) es *portio ex massali summa* ; el Padre, la *massalis summa.*

[7] Para la identidad *Dynamis=portio* cf. mis Estudios Valent. II. 106 ss. nota y Zeller, o. c. III/1 p. 202 s. nota.

[8] *In Noetum* c. 10 s. (Nautin 251, 17 ss.). Cf. Döllinger, *Hippolytus* 206 ss. Bull, *Defensio* III, 8, 1 ss.

[9] Cf. *tamen* las razones de Nautin, *Hippolyte* 103 s. aceptables. Véase asimismo su nota o. c. 201, 1.

[10] Una multitud de dioses, en la doctrina de Marción y de Cerinto, es desconocida hasta del propio Hipólito en su *Elenchos*. Cf. respecto a Marción s. Greg. Naz. *Orat. Theol.* IV c. 7 in fine ; con la nota de A. J. Mason p. 154, 3.

[11] Cf. si lubet s. Basilio, *Homil.* I *in Hexaemeron* c. 6.

[12] Cf. Döllinger, *Hippolytus* 210 s. quien llama la atención sobre las analogías doctrinales con Filón ; lo mismo Wolfson, *Philosophy* 223 s.

La *prolación* tuvo lugar, igual que en Tertuliano, a dos tiempos, mucho más claros en el *Elenchos* que en el *Contra Noetum*. El primer paso tuvo lugar cuando Dios le engendró o concibió en su seno, como Verbo Sophia, mediante su Ennoia o Pensamiento.

> Este Dios solitario y superior a todo engendra primeramente con su Pensamiento (ἐννοηθείς) un Logos, (empero) no un Logos como Voz (= esto es, un Logos prolaticio) sino un discurso (= pensamiento) inmanente del Universo [13].

Alude al Logos, invisible para el mundo creado, que Dios concibe y encierra en su interior. Lo que Tertuliano denominaba *Sophia*, engendrada en la Razón divina, como estadio preliminar, en orden a la generación perfecta.

El segundo paso se cumplió al proferir Dios al Logos invisible e interior y hacerle visible, sacando afuera a su Mente (= Logos Sophia), para constituirle cabeza, consejero, obrero y Señor de la creación. « Y al Logos (interno o Mente) que primero era sólo visible a Dios e invisible al mundo creado, le hace visible, a fin que mediante su aparición le vea el mundo y pueda salvarse ». El Logos, hecho ya Voz, pasa a ser plenamente distinto del Padre, y adquiere circunscripción y personalidad propia. Es el instante que s. Hipólito declara mediante las célebres especies de *probole* « tanquam lumen a lumine, tanquam a fonte aqua, tanquam a sole radius ».

Tanto la concepción como la prolación la determinó según s. Hipólito el designio libre de Dios, por el cual concibió primeramente al Logos mental, interno, y después le profirió afuera portador de su Voluntad y Pensamiento divinos.

Döllinger ha visto muy bien el arma que Hipólito ponía en las manos de los arrianos con su teoría sobre la personalidad del Logos, vinculada al designio gratuito y libérrimo de Dios [14].

Pero no era el único ni el primero nuestro Santo. El mecanismo y la finalidad de la emisión coincidían en él de raíz [15] con los de Tertuliano y Novaciano. Agregando algunos perfiles preciosos, que parecen haber interesado poco a los críticos. Aparte las célebres especies, Hipólito recoge, como más fundamental aún, la especie « tanquam ab ore verbum ». Y articula la generación del Verbo, a partir de las Ideas impersonales del Padre.

Dios las había preconcebido en torno a la creación futura, ya

---

[13] *Ref* X, 33, 1 (289, 3 ss.).
[14] *Hippolytus* 213 ; cf. Wolfson, *Philosophy* 223 s.
[15] Cf. Stier, *Logoslehre* 84 ss. ; Jordan, *Novatian* 120 ss.

desde la eternidad. Ellas constituían la *Ennoia* eterna e impersonal de Dios [16], que un buen día cristalizó en el Logos mental del Padre, como en una *Sophia* cuasipersonal, contradistinta a medias del Padre, y ciertamente no eterna. Dios no había puesto en tal Logos su Voluntad, sino sólo sus ideas, ineficaces aún en orden a la creación. La eficacia del Logos inmanente habría de sobrevenir al ser proferido como Voz y Palabra externa, consolidando en Sí a título de Logos las ideas que ya poseía como Verbo mental ; y a título de Subsistente o prolaticio (= inspirado por el Espíritu divino) los designios o quereres del Padre, que como Verbo inmanente aún no poseía.

Según eso, al emitir Dios a su Verbo interno y pronunciarle, engendró fuera de Sí un elemento, con un « espíritu » por substrato y una « voz » por forma. El « espíritu » proferido era *per se* fruto del Querer divino ; la « voz » con que articulaba el « espíritu », fruto *per se* del Pensamiento divino, y expresión externa del Logos interior. Así nació el Verbo creador, llevando entrañado el Querer de quien le engendró, como fruto simultáneo y único del Pensamiento (Ἔννοια) y Querer (Θέλημα) del Padre.

> A este solo le engendraba (Dios) a partir de seres (preexistentes) (ἐξ ὄντων) [17]. Porque el Ente era el propio Padre, del cual (viene) lo engendrado. El Logos era (a su vez) causa de lo creado (αἴτιον τοῖς γινομένοις), al llevar en su interior el Querer de quien le había engendrado, no sin experiencia (= conocimiento) del Pensamiento del Padre. Pues al salir (ἅμα... τῷ προελθεῖν) del que le engendró, hecho primogénito de El, portaba como Voz dentro de Sí las ideas preconcebidas (ab aeterno) en el Padre ; por lo cual en mandándole el Padre que se haga el mundo, el Logos cumplía el beneplácito de Dios, punto por punto [18].

Inútil insistir sobre las analogías de s. Hipólito y Tertuliano. Por lo que hace a la *probole*, el autor del *Elenchos* no se detiene a canonizar el término valentiniano ; pero acepta la analogía fundamental de la prolación oral, y las especies de emisión tertulianea, como medio de legitimar la distinción personal entre el Hijo y el Padre.

---

[16] Cf. Bull, *Defensio* III. 8, 2 : véase arriba p. 475 ss.

[17] Por contraste con todo lo demás que vino de la nada (ἐξ οὐκ ὄντων). Esto le salva del arrianismo : véase arriba p. 611 s.

[18] *Ref* X, 33, 1 ss. (289, 5 ss.) ; Cf. Döllinger, *Hippolytus* 210.

Son de interés particular las expresiones en torno a la prolación del Verbo *ex Patre*. Dom Capelle[19] ha llamado la atención sobre el ἔδειξεν a quien hace sinónimo de ἐγέννα[20]. El término se presenta asimismo, con igual significado, en los *Acta Petri*[21], con una tonalidad gnóstica, que responde a la « configuración perfecta » o μόρφωσις κατὰ γνῶσιν de los valentinianos. Lo mismo en el *Agraphon* citado en dichos *Acta Petri*[22].

S. Hipólito menciona también el προελθεῖν, de indudable coloración valentiniana[23]. Agréguese el προῆκεν empleado por él en un sentido análogo al προβάλλειν, como era ya uso entre los valentinianos[24].

No constituye la emisión (προβολή), como emisión, un concepto discutido y menos rechazado por el Santo. Sino sólo la muchedumbre de emisiones introducidas por los Valentinianos y otros herejes.

> Apenas hay herejía, que no haya acabado, siguiendo el arte de los números[25] por medidas de Hebdómadas y por no sé qué emisiones de Eones (αἰώνων τινὰς προβολάς)[26]. Los dogmatizantes de entre los heresiarcas, que hablan de virtudes y eones y emisiones (προβολαί), a caza siempre de vanos fantasmas, cesen de una vez de perseguirlos[27].

S. Hipólito delata su animadversión por la probole gnóstica, valentiniana, despreciativamente vinculada a los Eones.

Sin embargo, la doctrina sobre la procesión del Logos en virtud del Querer divino, le acerca demasiado — sin él sospecharlo — a los valentinianos. Merced a la procesión *ex Deo*, enseñada ya por estos, se salva airosamente del arrianismo[28].

---

[19] *Logos chez Hippolyte* 112.

[20] « Et désigne la génération du Logos en tant qu'elle le fait sortir du Père pour devenir visible au monde » ibid. Cf. Wolfson, *Philosophy* 252 : véase arriba p. 476.

[21] Cf. mis *Estud. Valent.* V, 182. 189.

[22] Cf. ibid. 189.

[23] Cf. supra p. 565.

[24] Cf. Iren I, 14, 1 s. (Epiph. *Pan.* vol. II. 10, 15 ; 11, 19). Nautin, *Hippolyte* 168 ve en el προῆκεν un término escogido de intento por s. Hipólito, en contraste con el προβάλλειν, πρόβλημα. Yo no lo veo ciertamente.

[25] Cf. *Ref* VI, 28 s. (154, 13 ss.).

[26] *Ref* IV, 51, 1 (74, 16 s.) ; ibid. 9 (75, 30 ss.).

[27] *Comm in Dan.* II, 30, 5. Véase Nautin, *Hippolyte* 103, 168.

[28] Cf. Döllinger, *Hippolytus* 219 s.

S. DIONISIO ALEJANDRINO

La frase del *salmo* 44 (45),2 abusivamente utilizada por los adversarios de Orígenes — los valentinianos — había de hallar cabida en un alejandrino, el santo Obispo Dionisio, gran admirador de Orígenes [1]. Y con ella, muchas concepciones de Tertuliano ; más concretamente las especies clásicas de emisión.

El término *probole*, que yo sepa, no se encuentra en los fragmentos llegados a nosotros. En su lugar hay otros equivalentes, dentro de una orquestación riquísima y sugestiva.

> Hemos dicho arriba que Dios es fuente de todos los bienes. El Hijo es descrito (ἀναγέγραπται) [2] (como) río derramado por El (ὑπ'αὐτοῦ) [3]. Porque el Logos es emanación (ἀπόρροια) de la mente [4], y — para expresarme como entre hombres — es derramado del corazón a través de la boca, hecho distinto del Logos inherente al corazón, el Nous (mente) que salta mediante la lengua (ὁ διὰ γλώσσης νοῦς προπηδῶν) [5]. Porque el uno (el νοῦς = ὁ ἐν καρδίᾳ λόγος) permaneció después de haber emitido (al νοῦς ἐξοχετευόμενος), y es tal como era (antes). El otro, una vez emitido, vuela y es llevado por todas partes. Y de esta suerte cada cual está en el otro, siendo distinto de él ; y siendo dos vienen a ser una sola cosa. Así también el Padre y el Hijo — según

---

[1] Cf. Atzberger, *Athanasius* 14 ss. Para la doctrina trinitaria de s. Dionisio Al. cf. la bigliografía citada en Hefele, *Hist. Conc.* I/1 p. 341 n. 1.

[2] Cf. la nota de Feltoe, *Dionysius of Alexandria* p. 191, 1. Urbina o. c. 128 vierte libremente « se denomina ».

[3] No simplemente « que mana de El » (Urbina).

[4] Cf. *Sap* 7, 25. Dionisio emplea el texto *Sap* 7, 25 s. para probar, como Orígenes, la coexistencia del Verbo con el Padre mediante la analogía de la procesión del Logos con el rayo solar : cf. *Elenchos*, apud Athanas, *de sent. Dionys* c. 14 y 15 ed. Feltoe 186, 11 ss. Para Orígenes cf. *In Jer*, IX, 4 ; *C. Cels.* V, 10, 30 ; VIII, 14 : véase Opitz, *Athan. Werke* II/1 p. 57 aparato.

[5] La expresión τοῦ ἐν καρδίᾳ λόγου se opone al Logos ἀπὸ καρδίας ἐξοχετευόμενος y evoca el aristotélico ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος (*Anal. Post.* I 10, 76 b 24). Recuérdese cómo el προπηδᾶν fué utilizado en el mismo sentido por Taciano : cf. supra p. 587.

se dijo (en la carta de Dionisio a Eufranor) — son una cosa y están el uno en el otro [6].

S. Dionisio recuerda mucho a Taciano [7] y emplea una terminología mucho más próxima a la valentiniana que a la de Orígenes. La alusión a *Ps* 44,2 aún es más clara en la página que sigue :

> En efecto, nuestro Nous (mente) saca de sí al Logos (palabra), como dijo el profeta : « Eructavit cor meum Verbum bonum » [8], y cada cual es distinto del otro (la mente de la palabra), tocándole un lugar peculiar y separado del otro : el uno habita en el corazón, el otro se mueve en la lengua y la boca. No están distanciados ni privados el uno del otro en absoluto ; ni el Nous está sin Logos, ni el Logos sin Nous, sino que el Nous produce el Logos manifestándose en él, y el Logos muestra la Mente, nacido (como está) en ella ; y el Nous viene a ser un Logos inmanente, mientras el Logos es un Nous que salta afuera (νοῦς προπηδῶν) [9]. Y el Nous pasa dentro del Logos y el Logos encierra (como en círculo) al Nous [10] para (introducirle) en los oyentes. Y así el Nous por medio del Logos se asienta en las almas de los oyentes, entrando en ellas con el Logos, y viene a ser padre del Logos, en cuanto está en sí propio ; mientras el Logos viene a ser Hijo del Nous ; imposible sea anterior a él ; y ni siquiera puede venir junto con él de fuera, como sea, sino solo germinando de El. De esta suerte, el Padre, Máximo y Universal Nous, tiene al Hijo por Logos, Intérprete y Nuncio suyo [11].

La localización del Nous en el corazón, que recoge el P. Urbina como dato curioso, era generalísima entre los estoicos [12], y había

[6] *Ref. et Apol.* apud Athanas. *de sent. Dion.* c. 23 ed. Feltoe 190, 15 ss. - Cf. Orig. *Com. in Mat.* XIII, 19 (X. 230, 7 ss. ; 232, 18 ss.) ; Opitz, Athan. Werke II/1 p. 63 aparato.

[7] *ad Graec.* c. 6 (6, 2 ss.).

[8] Cf. Atzberger, *Athanasius* 19 s.

[9] Cf. Feltoe p. 197, 9.

[10] Esto es, compendia la Mente.

[11] Apud Athanas. *de sent. Dion.* c. 23 Id Feltoe 196, 13 ss. Cf Ortiz de Urbina o. c. p. 129.

[12] Cf. Waszink, *comment. in Tert. de anima* 15, 4 p. 225 ss. ; para Orígenes v. gr. cf. Lieske, *Logosmystik* 103 ss. ; y más en general Zeller, *Philo-*

hecho buenos servicios a Tertuliano precisamente para declarar la procesión del Logos, tan ricamente desarrollada ahora por S. Dionisio Al.

Por solas estas páginas habría que situar al obispo alejandrino en la línea de Justino, Taciano, Tertuliano, Novaciano y otros. Pero hay todavía más. El Santo Obispo se manifiesta singularmente copioso en el empleo de las analogías de emisión.

En un principio, no tuvo dificultad — como Orígenes — en distinguir Padre e Hijo κατ'οὐσίαν. El Padre tenía su οὐσία y el Hijo la suya [13]. No había consubstancialidad entre ambos. Más tarde, ante la actitud de su homónimo el Papa Romano, trató de justificar la consubstancialidad. Y sin mudar su mente en lo fundamental, corrigió la terminología legitimando el uso del ὁμοούσιος. Escribe así :

> Y saqué a colación (la comparación de) la generación humana, como que es evidentemente homogénea [14]. Decía (entonces : en la carta a Enfranor) sin ambages (πάντως) que los padres son distintos de los hijos sólo porque no son ellos los hijos ; de lo contrario (decía) sería menester que no hubiera padres ni hijos... Recuerdo y sé haber agregado otras comparaciones más : y así decía que la planta que sube a partir de la simiente o de la raíz era distinta de aquello de que florecía, aunque fuera absolutamente de la misma naturaleza que aquélla ; y el río que fluye de la fuente participa (según decía) de otra figura y nombre, pues ni la fuente se dice río, ni el río fuente, y ambos (sin embargo) existen ; y la fuente venía a ser el padre, y el río era agua (nacida) de la fuente [15].

---

sophie III, 14 p. 200 s. n. 4 ; L. Stein, *Psychologie der Stoa* I. 133 ss. ; A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa* 45 ss.; et si lubet Antin, SCh vol. 43 p. 86 n. 1.

[13] apud Athan. *de sent. Dionys.* IV, 2 : Opitz, Athan. Werke 48, 21 ; PG 25, 485 A ξένον κατ'οὐσίαν αὐτὸν (= τὸν Υἱόν) εἶναι τοῦ Πατρός = Feltoe 167 (5) : cf. Hefele, *Hist. Conc.* I/1 p. 342 ss. 344 n. 3. - Para el sentido de la distinción κατ'οὐσίαν véase supra p. 432 ss. Otros testimonios en Bardy, *Lucien* 129.

[14] Esto es, que tiende a comunicar la misma naturaleza : para el significado de ὁμογενής cf. Feltoe p. 172. Puede verse Opitz, Athan. Werke II/1 p. 59, 8 aparato ; Loofs, *Paulus von Samosata* 146 ss.

[15] apud Athanas. *de sent. Dionis.* c. 18 ed. Feltoe 189, 4 ss. ; Opitz 59, 10 ss.

Fué engendrado (el Hijo, como) Vida (nacida) de Vida ; y como río manó de la fuente y (como) luz esplendorosa fué encendido de una Luz inextinguible [16].

En las cortas páginas de s. Dionisio Al. abundan las analogías y los términos favorables a la Probole. La emisión del verbo humano, con su distinción entre el logos inmanente (ἐγκείμενος) y el que salta (προπηδῶν) ; la generación humana a la cual hace en los hijos homogénea, comunicándoles la misma naturaleza de los padres ; la planta que brota de la semilla o de la raíz ; el río que corre de la fuente; la luz que se enciende de otra luz ; el rayo que sale del sol. Y muchas de estas analogías las emplea en función de la consubstancialidad, como parecen haberlas empleado los valentinianos [17]. No se arredra ante el uso de términos como πλατύνειν y su correlativo συγκεφαλαιοῦσθαι, tratando de explicar la comunicación de la Unidad a las tres personas [18].

Todo ello, con una seguridad y aplomo, que parece desafiar cualquier intento de sacarle heterodoxo. En pocos, como en él, se descubre el vigor y facilidad para asimilar las analogías, tan difícilmente estructuradas en la teología anterior.

Si no consta se le hubiera planteado el problema de la *probole*, como tal, todo hace pensar que su pensamiento teológico fué abierto a sus aplicaciones tanto o más que entre los autores precedentes.

En el fondo, sin embargo, la teoría emisiva del Logos, defendida por él antes y después de su acusación ante s. Dionisio Romano, coincide con la tertulianea, y difiere de la de s. Hilario. El Alejandrino [19] no cambió su doctrina. Siempre mantuvo los

---

[16] apud Athanas. *de sent. Dionys.* Ibid., ed. Feltoe 196, 8 ss.; Opitz 60, 9 s.

[17] cf. Iren II, 17, 2 ss.

[18] *Elenchos de sent. Dion.* 17 ed. Feltoe 193, 2 ss. ; Opitz II/1 p. 59, 10 ss. - Πλατύνειν era un término peligroso, empleado por Sabelio (cf. ps. Athan. *c. Arian.* IV, 25 : véase Döllinger, *Hippolytus* 204 nota) y pasó por fotiniano : véase Fotino, apud Nestor. en *Coll. Palat.* 23 *Acta Conc. Ephes.* IV 42, 6 Schwartz. Otras referencias apud Opitz II/1 p. 59 nota.

En la pluma de s. Dionisio Al. había extrañado fuertemente a su homónimo Romano (cf. Feltoe 173). En su respuesta, el Alejandrino le recoge nuevamente para subrayar la no-separación ni disminución substancial entre las tres divinas personas ; haciéndose eco de la mentalidad tertulianea de la *probole.* - Para la idea estoica que algunos vieron en él cf. el ps. Atanasio, *c. Arian. Orat.* IV, 13 ; véase también si lubet, Bardy, DTC XX 2205 ss.

[19] Cf. Atzberger, *Athanasius* 19 s.

dos estadios del Logos ; la prioridad de Dios, como Dios, a como Padre ; y las especies de emisión, que fundaban la coexistencia *ante tempus*, entre el Padre y el Hijo, sin por ello enseñar su coeternidad. S. Dionisio Alejandrino representa en su teología, un estadio más próximo a los Apologetas que a los magnos escritores nicenos, S. Atanasio y S. Hilario [20].

[20] Para un trabajo exhaustivo de la Probole convendría estudiar, en la tradición alejandrina, a Teognosto (apud Athanas. *de decretis Nic. syn.* c. 25 PG 25, 460 C) que recoge las dos analogías « como el resplandor de la Luz, como el vapor del agua ». Merece citarse por entero el fragmento de las Hypotyposeis : « La substancia del Hijo no es una que se haya de buscar desde fuera, ni venida de la nada, sino que nació de la substancia del Padre, como el resplandor de la luz o como el vapor del agua. Porque ni el resplandor ni el vapor vienen a ser la misma agua o el mismo sol ; ni (algo) ajeno, sino una emanación de la substancia del Padre, sin partición (οὐ μερισμὸν ὑπομεινάσης) de la substancia del Padre. Pues así como permaneciendo el sol el mismo no se amengua con los esplendores derramados por él, así tampoco sufrió alteración la substancia del Padre, al tener el Hijo (como) Imagen de ella ». Puede asimismo verse el fragmento del cod. Marc. gr. 502 (Harnack, TU NF IX/3 p. 77, 1 ss.) : cf. si lubet Hefele, *Hist. Conc.* II/1 p. 344 s. 346 ; J. Mulders, *Victricius* 37 n. 121.

MARCELO DE ANCIRA

Es conocida la actitud de Marcelo frente a Asterio y sus simpatizantes. Entre éstos se hallaba el semiarriano Eusebio de Nicomedia. Todos ellos, arrianos y semiarrianos, adversarios decididos de la Probole, por creerla indigna de la naturaleza espiritual. En reacción contra ellos, se advierte en Marcelo una manifiesta benevolencia para el término.

Hablaba una vez Asterio sobre la carta escrita por Eusebio de Nicomedia a Paulino. Marcelo cita sus textuales parabras :

> Porque la substancia de la carta (susodicha) consistía en referir la génesis del Hijo a la voluntad del Padre ,y [en probar] que el acto generativo de Dios no llevaba consigo pasión (πάθος). Lo cual habíanlo ya enseñado los Padres más sabios en sus propios escritos, saliendo al paso a la impiedad de los herejes, quienes habían fingido no sé qué parto corporal y pasible en Dios, enseñando las Emisiones (τὰς προβολὰς δογματίζοντες) [1].

Asterio llevaba razón. Eusebio de Nicomedia había efectivamente escrito una carta a Paulino, obispo de Tiro, en defensa de Arrio y los suyos, donde entre otras cosas decía :

> Porque ni hemos oído (nunca por tradición hablar de) dos Ingénitos [2], ni de uno dividido en dos [3], ni hemos nunca aprendido o creído que (el Ingénito) haya tenido una pasión corporal (al dar lugar al Verbo, como en las generaciones humanas) [4]. Sino que uno es lo Ingénito, y uno lo hecho verdaderamente por El (τὸ ὑπ' αὐτοῦ) [5], no de su substancia (οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ) [6] ni en general participando de la naturaleza ingénita o siendo

---

[1] Euseb. Caes. c. *Marc.* I, 4, 10 (GCS Klostermann IV 19, 10 ss.). Cf. Bardy, *Lucien* p. 348 véase p. 337.

[2] Cf. P. Nautin, *Deux interpolations* 133 s.

[3] Sabelio : cf. tamen si lubet Tert. *adv. Prax.* 19 in fine.

[4] Valentín : cf. Athan., *decr. Nic. syn.* c. 11.

[5] Sobre el valor de estas y las siguientes partículas cf. *Estudios Valentinianos* II 182 ss.

[6] Como de materia *ex qua* cf. infra 679 ss.

(algo emanado) de su substancia [7]. Sino hecho integralmente diverso (del Padre) en naturaleza y virtud... [8] Pues si (el Verbo) proviniera de El (ἐξ αὐτοῦ), esto es ἀπ'αὐτοῦ como si fuera una parte suya (ὡς ἂν μέρος αὐτοῦ) [9]; o de un efluvio de la substancia (del Padre) (ἐξ ἀπορροίας τῆς οὐσίας) [10], ya no le llamarían *creado* (κτιστόν) ni *fundado* (θεμελιωτόν) [11].

En la carta citada por Asterio no figura el término mismo de *Probole*, pero sí la idea. En ella pensaba sin duda al excluir la pasión corporal (μὴ πάθος ἀποφῆναι) de la procesión *sui generis* del Verbo. A juzgar por el dilema desarrollado implícitamente en la carta, Eusebio suponía que : o el Verbo provenía de la substancia del Padre, con una generación estricta *y por ende* con pasión corporal, o venía como las demás criaturas por efecto de su pura voluntad.

Eusebio calla de intento otra posibilidad : aquella precisamente en que insistía muy bien s. Hilario, consciente de la táctica solapada de los semiarrianos : a saber, que puede muy bien haber en Dios una estricta generación, sin pasión corporal, sin Probole. Bastaba enseñar, como Justino, Taciano, Tertuliano y otros que en la generación del Verbo no hubo segmentación, sino una procesión substancial « tanquam a lumine lumen ».

Es la actitud que iba a adoptar Marcelo de Ancira, contra la posición sofística de los Eusebianos, tan paralela a la de Arrio en su carta a Alejandro.

---

[7] Mani ? cf. p. 729 s.

[8] Siguen luego unas consideraciones sobre la sublimidad de la acción misteriosa que dió origen al Verbo. (Cf. Euseb. Emes. *de Filio* c. 12 ss. max. 16 ed. Buytaert I. 54, 25 ss.). Para terminar urgiendo el lugar de *Prov* 8, 22 ss. (iuxta LXX) y tomando el ἔκτισε y el ἐθεμελίωσε en su sentido más radical : como sinónimo de « creó de la nada » Cf. Petau, *trin.* II c. 1 per totum.

[9] Para Taciano provenía como μερισμός y para Tertuliano como « portio » ; mas no como μέρος = « pars » cf. supra p. 592 ss. Para s. Atanasio *C. Arian.* I, 16 PG 26, 45 B el μερισμός equivale a μέρος.

[10] Para ἀπόρροια cf. *Sap* 7, 25 ; Plotino *Enn.* III, 2, 2, 17 : τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος = s. Dionisio Alej. apud Athanas. *de sentent. Dion.* 23, 2 Opitz II/1 p. 63, 7.

[11] Cf. Teodoreto HE I, 5 PG 82, 913 B s. - Véase Petau, *de Trinit.* VII c. 10 § 5. El texto ha sido copiado por Bardy, *Lucien* 300 ss ; con la versión latina del Arriano Cándido PL 8, 1038. Y editado antes de él por Opitz, *Athanas. Werke* III/1 p. 16 s.

Entre los Eusebianos se hallaba el destinatario de la carta de Eusebio, Paulino de Tiro. Marcelo denuncia las doctrinas del obispo de Tiro, alegando una carta suya, donde abiertamente aparece su origenismo. Paulino invocaba la doctrina del Magno Alejandrino, a favor de la suya propia, copiando casi literalmente algunas de sus expresiones.

Marcelo las delata trascribiendo una página inspirada en un capítulo del *de Principiis*. Cito algunas líneas :

> Tiempo es de exponer en resumen unas pocas cosas relativas al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo. Del Padre : a saber, cómo el Padre por ser indivisible e impartible (ἀδιαίρετος... καὶ ἀμέριστος) se hace Padre del Hijo, mas no, como algunos piensan, emitiéndole (οὐ προβαλὼν αὐτόν). Pues si el Hijo es πρόβλημα del Padre y nace de El, como los frutos (τὰ... γεννήματα) de los animales, habrán de ser cuerpo, así el emitente como el emitido [12].

Esta página textual de Paulino, trascrita por Marcelo, se halla inspirada claramente en otra de Orígenes [13], utilizada ya por Pánfilo para deshacer la acusación de valentinianismo lanzada contra el Alejandrino a raíz de su doctrina sobre la procesión del Logos.

En la mente de Paulino — la de todos los semiarrianos — Orígenes era un instrumento aptísimo para negar que el Verbo viniera de la substancia del Padre. Orígenes nunca había enseñado tal *doctrina* [14]. La misma aplicación de *Prov.* 8,22 ss. al Verbo significaba muy otra cosa en el Alejandrino. Pero sus anteriores palabras, contra la emisión (προβολή), como medio de explicar la procesión del Verbo, les venían bien a los arrianos y semiarrianos [15].

---

[12] Apud. Euseb. *c. Marc.* I, 4, 19 (21, 16 ss.).

[13] *de Princ.* IV, 4, 1, 28 (V. 348, 5 ss.) : Tempus autem est... recapitulare singula, et primo omnium de patre et filio et spiritu sancto repetere. Deus pater cum sit invisibilis (*mejor* indivisibilis) et inseparabilis a filio, non per prolationem ab eo, ut quidam putant, generatus est filius. Si enim prolatio est filius patris, prolatio vero dicitur, quae talem significat generationem, qualis animalium vel hominum solet esse progenies, necessario corpus est et is qui protulit et is qui prolatus est ». Véase también Pánfilo, *Apol.* 5 PG 17, 582 C ; y el aparato de Koetschau.

[14] Cf. supra p. 401 ss.

[15] Extraña sin embargo cómo emplea Eusebio Ces. el término προβα-

Estos se hicieron fuertes probablemente en varias expresionss origenianas, que se prestaban a malas inteligencias. La distinción substancial (οὐσίᾳ, ὑποστάσει) enseñada por Orígenes entre el Padre y el Logos [16], era una de ellas [17].

Había además la animadversión del Alejandrino por la analogía de la emisión del Verbo con la del logos humano. Sobre todo, porque Orígenes había rechazado tal analogía para hacer valer la distinción substancial (κατ'οὐσίαν, καθ'ὑπόστασιν) entre el Padre y el Cristo [18], juntando las dos modalidades que más habían de subrayar los semiarrianos, contra Marcelo : la distinción substancial (οὐσίᾳ, ὑποστάσει) entre el Padre y el Hijo [19], y la denominación abusiva de Logos para el Verbo.

Pero quizás el pasaje más explotado por arrianos y eusebianos fué *In Ioh* XX, 18 [20], donde Orígenes - leído sin entender su terminología - se opone expresamente a que el Hijo fuera engendrado de la substancia del Padre (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός).

Ignoro si Marcelo entendió toda la malicia de sus adversarios, ni si conocía con suficiencia a Orígenes como para atacarles en su campo. A juzgar por los fragmentos trascritos por Eusebio, creo que no. Era fácil en descubrir contradicciones, donde ciertamente no las había ; y donde nada o casi nada había de cuanto los Eusebianos trataban de ver [21].

Marcelo parece simpatizar con Orígenes. La excelente formación filosófica pagana del Alejandrino — según él — se echa de ver demasiado en sus obras [22], con lo cual sin sospecharlo

---

λέσθαι refiriéndolo a la procesión del Verbo en *de eccl. theol.* I 8, 3 Klost 66, 27.

[16] Cf. *in Ioh* II, 23 (18) IV 80, 3 s. ; *in Ioh* X 37 (21) IV 212, 13 ss. ; *in Ioh* II 10 (6) IV 65, 8 ss. ; *de orat.* 15, 1 (II 333, 27 ss.).

[17] Cf. supra p. 431 ss.

[18] Cf. omnino *in Ioh* I 24 (23) IV 29, 17 ss.

[19] Para la dualidad de οὐσίαι o de ὑποστάσεις en Eusebio Ces. y en Asterio cf. *Eccl. Theol.* II 19 (124, 10 ss.) ; PG 24, 945 B. — Ibid. I, 17 77, 7) ; PG 24, 857. — Ibid. II, 1 (100, 8 ss.) ; PG 24, 900 D s. — Contra la analogía con el logos humano cf. *Eccl. Theol.* II, 10 (110, 35 ss.) ; PG 24, 920 D ss. — Ibid. II, 12 (113, 24 ss.) PG 24, 925 A ss. — Ibid. II, 14. 17 et passim. Cf. Gericke, *Marcell* 103 s.

[20] Cf. infra p. 677 ss.

[21] Cf. *c. Marc.* I, 4, 21 (21, 24 ss.).

[22] Marcelo denuncia una alusión al *Gorgias* 454 DE en la primera línea de su *de Principiis* : cf. *praef.* I initio, apud Euseb. *C. Marcell.* I, 4 (Klosterm.

Orígenes ha preparado el camino a las interpretaciones antinicenas de los arrianos.

* * *

Entre los Eusebianos, arrianos y eunomianos, corría una idea tan ingenua como equivocada de la actitud de Orígenes ante la Probole.

En un diálogo griego que conoció s. Jéronimo, los dos interlocutores — Cándido valentiniano y Orígenes — abordaban entre otros el punto de la Probole del Hijo. Con esta ocasión escribe s. Jéronimo :

> Dicit Candidus filium de patris esse substantia, errans in eo quod προβολήν, id est prolationem asserit. E regione Origenes iuxta Arium et Eunomium repugnat, eum vel prolatum esse, vel natum, ne Deus Pater dividatur in partes ; sed dicit sublimem et excellentissimam creaturam voluntate exstitisse Patris, sicut et caeteras creaturas [23].

Tanto Marcelo como Eusebio de Cesarea discurren, al parecer atribuyendo la misma doctrina a Orígenes. Por lo demás, una cosa es que Marcelo ataque la actitud adversaria frente a la procesión del Verbo *ex substantia Patris* ; y otra que admita por su cuenta la Probole, tal como sus adversarios la concebían.

Entre la Probole animal y la creación estricta del Verbo hay la posición intermedia : la generación *ex substantia Patris*, entendida de una manera espiritual, única compatible con la divinidad.

Pero aun aquí, cabe pronunciarse de dos maneras : admitiendo como s. Hilario el término de Probole, purificado de sus conotaciones valentinianas, o rechazándole por esencialmente inadecuado. ¿ Cuál de estas dos posturas adoptó Marcelo ?

Entre los fragmentos conservados por Eusebio, faltan elementos directos para aclarar el problema. Indirectamnte, por contraste con la doctrina semiarriana, el Ancirano hubo de urgir una cierta prolación espiritual. Pero — que yo sepa — no asimiló el término de Probole como Tertuliano o s. Hilario. En su lugar empleó uno parecido (προελθεῖν) ya conocido de nosotros, por s. Ignacio Antioqueno, Atenágoras, Taciano y los discípulos de

---

IV 23, 12) fragm. 88 (204, 10 ss.). Véase Koetschau GCS Origenes V 7, 6 aparato ; Gericke, *Marcell* 112.

[23] Apol. *adv. Ruf.* II, 19 PL 23 P 512.

Valentín. Y a él juntó otro, más peligroso, πλατύνεσθαι [24], de colorido sabeliano [25].

No vamos a entrar en la cuestión batallona evocada por tales palabras. Ni el προελθεῖν ni el πλατύνεσθαι significan en la teología del Ancirano una prolación animal, con separación entre el emitente y el emitido. ¿ Denotan quizá la negación de la verdadera *hipóstasis* en el Verbo ? Sí y no. Marcelo afirma sin duda que el Hijo de Dios no posee una οὐσία ni ὑπόστασις distinta del Padre [26] a juzgar por su analogía con el Verbo humano. El Logos de Dios además se encarnó, permaneciendo inseparable de Dios, en unidad (μονάς) indivisible y en única ὑπόστασις con El [27].

Pero — la advertencia es capital — la hipóstasis en Marcelo no significa lo que hoy. Igual que para sus adversarios (Eusebio de Cesarea, Asterio y sus secuaces) la ὑπόστασις en Marcelo denota lo mismo que substancia. Decir del Verbo que no tiene *hipóstasis* distinta del Padre, equivale a negar al Hijo una substancia propia, distinta de la de su Padre. Por eso se opone tan fuertemente a Eusebio y Asterio, quienes al enseñar dos ὑποστάσεις del Padre y del Hijo [28] venían a introducir dos *ousías* una en el Padre, y otra — no simplemente distinta sino aun diversa — en el Hijo.

En realidad, pues, Marcelo admite únicamente en su presunta identidad de ὑπόστασις, la identidad o unidad de substancia [29].

Adopta sin embargo fórmulas que en su tiempo debieron de escandalizar fuertemente a algunos. Al ir a explicar la presencia de la divinidad en el Salvador dice :

> Pues si sólo tratamos de inquirir sobre el πνεῦμα [30] claramente viene a ser el Hijo una misma e idéntica cosa con

---

[24] Cf. Zahn, *Marcellus* 133 ss.

[25] Cf. Smulders, *Hilaire* 93 ss. ; sobre todo Gericke, *Marcell* 115 s. quien parece admitir la tesis de Stegmann, *Die pseudo-athan. IVte Rede gegen die Arianer als* κατὰ 'Αρειανῶν λόγος *ein Apollinarisgut*, Rottenburg 1917 p. 172 ss. Apolinar, según eso, habría escrito la *IV Oratio in Arian.* cc. 9-29 contra Marcelo. - Sin embargo por algunos pasajes significativos del documento (cf. c. 13 y 25) el término πλατύνεσθαι admitido por Marcelo, aparece usado ya por Sabelio. Cf. supra p. 620 (s. Dion. Al.).

[26] apud Eus. *c. Marc.* II, 2 (40, 19 ss.) ; PG 24, 792 C. Cf. *Eccl. Theol.* II, 11 (112, 24 ss.) ; PG 24, 924 D 925 A.

[27] Cf. Euseb. *Eccl. Theol.* II, 5 (103, 1 ss.) ; PG 24, 905 B.

[28] *Eccl. Theol.* II, 19 (123, 7 ss.).

[29] Cf. Gericke, *Marcell* 123 ss.

[30] Aquí πνεῦμα en Marcelo denota la naturaleza divina del Salvador ;

> Dios; pero si nos fijamos en la carne sobreañadida (al Logos) en el Salvador, la divinidad parece extenderse (πλατύνεσθαι δοκεῖ) a ella por sola energía (ἐνεργείᾳ ... μόνῃ). De manera que con razón es realmente una mónada indivisible... Aquello de haber sido engendrado antes de los siglos[31] se dijo al parecer, por natural consecuencia. Porque viene a ser fruto (γέννημα), lo que procede, del Padre emitente (τὸ προελθὸν τοῦ προεμένου πατρός)[32].

Tales fórmulas (προελθεῖν, πλατύνεσθαι) pueden adoptar una acepción muy plausible como la tuvieron otras análogas de s. Dionisio Al. Marcelo anda buscando términos aptos para explicar la unidad substancial del Padre y del Verbo, la realidad de la generación y la distinción personal. El recurso a tales términos está imperado por los tres elementos.

La extensión energética de la divinidad del Hijo a la carne o humanidad del Salvador no compromete en sí el problema trinitario, la personalidad del Logos; sino el problema cristológico, la explicación de la unidad personal del Verbo con la naturaleza humana.

La dificultad trinitaria no está en la dilatación (πλατυσμός) de la divinidad del Logos a la carne, sino de la divinidad única del Padre al Logos (resp. al Espíritu Santo). Marcelo parece fundar la distinción personal en esta segunda dilatación, al concebir la Mónada dilatada a la trinidad (πλατυνομένη ... εἰς τρίαδα), sin menoscabo de su unidad[33].

En ello no innovaba. Seguía simplemente la trayectoria indicada por Tertuliano al hacer de la probole[34] el título de la distin-

---

como muchas veces en Tertuliano y en otros, inspirados en *Ioh* 4, 24. Pueden verse algunos testimonios interesantes en E. Evans, *Ag. Prax.* 62 ss. con una interpretación discutible, en la p. 69, de Marcelo apud Eus. *c. Marc.* II, 2 (35, 21 ss.).

[31] Cf. *Prov* 8. 23.

[32] Apud Euseb. *c. Marc.* II, 2 (35, 33 ss.). PG 24, 784 C. Cf. ibid 796 B; Euseb. *Eccles. Theol.* II, 8 PG 24, 913 B: γέννημα γὰρ τὸ προελθὸν *τοῦ προεμένου* γίνεται Πατρός, θάτερον δ'οὐκ ἔτι ὑγιῶς οὐδ'εὐσεβῶς αὐτὸν παραλέλειπται. Τὸ γὰρ μὴ Λόγον εἶναι φῆσαι τὸν ἐξ αὐτοῦ προελθόντα (καὶ τοῦτον εἶναι τὸν τῆς γεννήσεως ἀληθῆ τρόπον), ἀλλ'ἀληθῶς Υἱὸν μόνον ἔμφασίν τινα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἴωθεν. El verbo subrayado ha sido repetidamente empleado por los valentinianos: Iren. I, 14, 1 ἤνοιξε (ὁ Πατήρ) τὸ στόμα καὶ προήκατο λόγον ὅμοιον αὐτῷ. I, 14, 2 ὡς στοιχείου τὸ ὕστερον γράμμα φωνὴν προήκατο τὴν αὐτοῦ.

[33] *Eccl. Theol.* III, 4 (158, 8 ss.); PG 24, 1004 B.

[34] Marcelo traduce la *probole* por el πλατυσμός, con todo derecho. Véase

ción personal. La versión de las *emisiones* tertulianeas por el πλατυσμός de Marcelo, la había ya hecho s. Dionisio Al. en unas líneas muy significativas [35], si se leen a la luz de las clásicas analogías, recogidas por él [36].

La ideología de Marcelo no cristaliza en el término προβολή. Sin embargo refleja fundamentalmente la misma de Tertuliano. Tampoco para él son sinónimos θεός y πατήρ. En *Dios* según él, hay dos elementos, Padre y Logos (θεός = πατήρ + λόγος) [37], mas no es, *como tal*, Padre ni Logos. En cuanto Dios, se identifica con la Mónada (μονάς), y se mantiene como ella superior a toda Economía. En cuanto Padre, lleva una conotación Económica, y simultáneamente dice relación al Logos [38].

A diferencia de Tertuliano, para quien la dualidad Pater/Sermo (resp. Pater/Sophia) viene solo *ante tempus*, según Marcelo πατήρ + λόγος son eternos [39]. La prolación *ante tempus* afecta a un Logos, *ab aeterno* inmanente en Dios.

Marcelo supone una prolación « tanquam ab ore verbum » o « tanquam a sole radius » de la divinidad del Padre al Hijo, y una dilatación económica, en la Mónada, del Padre al Hijo. Y en ella se ampara contra los adversarios arrianos, que por negar la Probole animal y cruda « tanquam a pecude pecus » o « tanquam ab homine homo » [40] abrían entre el Padre y el Verbo un abismo tan inmenso como el que separa a Dios, de la primera de sus creaturas [41].

Poco le valieron sus intenciones. También su πλατυσμός mereció

Tertuliano, *de Anima* 37, 6 : « Constitue certum pondus auri vel argenti, rudem adhuc massam : collectus habitus est illi et futuro interim minor, tamen continens intra lineam moduli totum quod natura est auri vel argenti. Dehinc cum in lamina massa laxatur, maior efficitur dum extenditur, non dum augetur ; etsi sic quoque augetur, dum extenditur ; licet enim habitu augeri, cum statu non licet ». Véase también *adv. Prax.* 3, 1 : Quasi non unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter *expansa* (MS expensa) veritatem constituat » : cf. C. H. Turner, *Notes on the Adversus Praxean* JTS 14 (1913) 557.

[35] « Así pues nosotros dilatamos (πλατύνομεν) la mónada indivisible a la Trinidad, y nuevamente recapitulamos la Trinidad no-disminuible a la mónada ». - Dion. Al. apud Athanas, *de sent. Dion.* c. 17, 2 ed. Feltoe p. 193, 2 s. ; Opitz, *Athan. Werke* II/1 p. 58, 24 s.

[36] Cf. Feltoe 189, 12 ss. con la nota 11.

[37] Cf. Gericke, *Marcell* 118 nota.

[38] Cf. Gericke ibid. 120.

[39] Cf. Gericke, o. c. 121.

[40] Cf. Iren. II 17, 2.

[41] Cf. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867 p. 151, 1.

el veredicto de *corpóreo*, lanzado a la προβολή. Baste leer la condenación de Sirmio, y su comentario por s. Hilario :

> « Si quis substantiam Dei dilatari et contrahi dicit : anathema sit » [42].
> Contrahi et dilatari, corporalis est passio : Deus autem, qui spiritus est, et spirat ubi vult, non se per demutationem substantiae aut dilatat, aut contrahit. Extra corporalis enim naturae necessitatem liber manens, quod vult, et cum vult, et ubi vult, id praestat ex sese. Impium ergo est substantiae demutationem libertati tantae virtutis adscribere.
> « Si quis dilatatam substantiam Dei Filium dicat facere, aut latitudinem substantiae eius Filium nominet : anathema sit » [43].
> Superior sententia, etsi indemutabilem Deum docere voluerit, ad hanc se tamen sequentem haeresim praeparavit. Quidam enim ausi sunt innascibilem Deum usque ad sanctam Virginem substantiae dilatatione protendere [44] : ut latitudo deducta quodam naturae suae tractu assumensque hominem filius nuncuparetur ; neque Filius ante saecula perfectus Deus natus, idem postea et homo natus sit....
> « Si quis insitum et prolativum verbum Dei filium dicat : anathema sit » [45].
> Haeretici perimentes, quantum in ipsis est, Dei filium, verbum esse tantum confitentur, prodeuntem scilicet loquentis ore sermonem, et insubstantivae vocis incorporalem sonum : ut Deo Patri istius modi sit verbum Filius, cuiusmodi per insitam nobis loquendi naturam verbum omne profertur in vocem. Fraus ergo haec omnis in damnatione est : quae Deum Verbum, quod in principio apud Deum erat, tanquam verbum esse insitae ac prolatae vocis affirmet [46].

---

[42] *Syn. Sirm.* Primera fórmula (invierno 351-2). *Anath.* VI : apud Hefele-Leclercq, *Hist. Conc.* t. I/2 p. 855. Cf. Petau, *Photin.* c. II ; de Riedmatten, *Actes* 88 *n.* 35.

[43] *Anath.* VII : apud Hefele-Leclercq ibid.

[44] Cf. s. Hil. *de trin.* I c. 16 ; C c. 50.

[45] *Anath.* VIII : apud Hefele-Leclercq ibid.

[46] S. Hilar. *de synod.* cc. 44-46 PL 10, 514 C ss. - Para el texto griego s. Atan. *de synod.* c. 27 PG 26, 735 : otros testimonios en Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles* I/2 p. 853 n. 4.

Aunque los anatemas fueran dirigidos globalmente contra Fotino, discípulo de Marcelo, algunos de ellos afectaban igualmente al maestro. Como quiera, envuelven por igual — y bajo el mismo estigma de corporeidad — a la antigua *probole* valentiniana, y a la *dilatación* (πλατυσμός) invocada por Marcelo.

* * *

Pese al patrocinio de s. Hilario poca fortuna debió de hallar el término *probole* o sus afines entre los escritores eclesiásticos. En el Occidente hubo un Mario Victorino, que simpatizó sin duda con la ideología básica, valentiniana, de las emisiones divinas. Su fórmula *status/progressio/regressus* resulta demasiado significativa [47].

Entre los Orientales o griegos, Petavio cita a s. Gregorio Nacianceno [48], quien llama en una ocasión al Padre γεννήτωρ καὶ

---

[47] Cf. *adv. Ar.* III c. 2 PL 8, 1099 C. Véase Benz, *Marius Victorinus* 102 ss. 134 s. ; P. Hadot, *Typus* RThAM 18 (1951) 177 ss.

[48] *Trin.* VII c. 10 § 7. Las dos analogías trinitarias « tanquam a sole radius » y « tanquam a fonte fluvius » aparecen en un escrito atribuído (en la tradición siríaca) a s. Gregorio Taumaturgo, y en la tradición griega a sus homónimos el Nacianceno (PG 37, 383 C) y el Niseno (PG 46, 1101 ss.). Pero contrariamente a Tertuliano, el Hijo y el Espíritu Santo se presentan como dos rayos gemelos nacidos del Sol, o como dos brazos de un río. Véase V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus*, Leipzig 1880 p. 107; Dölger AuC VI p. 74 s. La trilogía *Sol/Lux/Calor* había de hallar eco repetidas veces en la doctrina trinitaria de s. Efrén. Cf. *Hymn.* 73 : « Ecce symbola : sol et Pater, lux et Filius, calor et Spiritus Sanctus. Et cum ipse unus sit, trinitas apparet in eo, quae non comprehenditur... Separatus (?) est sol a radio suo, separati sunt et aequales quia etiam radius solis est sol. De duobus solibus nemo loquitur cum sit etiam radius solis sol (lucens) super terrestres. Duos deos non invocamus cum etiam Dominus noster sit deus (apparens) super creaturae... Quis inquirat quomodo et ubi alligatus sit radius solis (soli), alligatus et solutus sit calor eius. Cum non sint dissecti neque confusi, (sunt) separati (et) mixti ligati (et) soluti stupor magnus! » *Hymn.* 40 : « Sol lumen nostrum est, et nemo sufficit ei. Quanto magis filio hominis et maxime deo (nemo sufficit). Splendor enim solis non fuit posterior quam sol, non est ei tempus in quo non sit. Splendor eius est secundus et calor eius tertius ». El P. E. Beck, de quien son las versiones, da muchas otras referencias sobre esta trilogía y su homóloga Ignis/Calor/Lux (*Die Theologie des Hl. Ephraem in seinen Hymnen uber den Glauben*, Romae 1949, 41 ss. cf. ibid. 68). Sobre la imagen binitaria de *Arbor* (= *radix*)/*Fructus* en los discursos y en los Himnos sobre la fé cf. E. Beck, *Ephraems Reden über den Glauben* 75 ss.

Aunque no bajo el epígrafe de especies de « emisión », las célebres tertulianeas figuran entre los Padres, entreverándose con otras análogas. El

προβολεύς, en armonía con los términos γέννημα y πρόβλημα con que designa al Hijo y al Espíritu Santo [49]. El dato es interesante. La *prolatio* (πρόβλημα) que para s. Hilario significaba la *nativitas, generatio* del Logos, pasa a caracterizar en contraste con el γέννημα la procesión del Espíritu Santo [50].

En sentido análogo había de figurar también en s. Juan Damasceno [51] y otros [52].

Dejamos a otros historiar la *probole* de manera exhaustiva. Apuntemos el interés que tendría llevar un estudio análogo a las producciones paganas, filosóficas, v. gr. entre los comentadores neoplatónicos de Aristóteles (CAG).

---

ps. Cesáreo (*Dialog. I. interrog.* II PG 38, 857 in fine ; in-terr. III ibid. 860 B) habla de las « tanquam a fonte flumen, tanquam a sole radius, tanquam ab igne flamma » ; y el Niseno (*cont. Eunom.* VIII c. 3 PG 45, 780 A ss.) enumera entre las varias especies generativas : la educción *ex materia, ex arte et aedificiis, ex animalium successione, ex emanatione* (ut ex sole et radio, ex lampade et splendore, ex aromatibus et unguentis, ex ipsorum qualitatibus seu evaporationibus), *ex mente et ratione, ex putredine lignorum, ex ignis condensatione...* muchas de las cuales entran en la categoría de emisiones.

[49] Greg. Nac. *Orat. Theol.* III, 2 ed. Mason 75, 9 s.

[50] ibid. Mason 75, 11 ; *Orat.* III. 7 (83, 2) cf. tamen πρόβλημα en otro sentido *Orat* IV, 6 (117, 1) con la nota de Mason.

[51] *fid. orth.* I, 13.

[52] V. gr. en Pselo, *Sur un passage de Greg. de Nazianze*, ed. Bidez, Catal. Mss. Alchim. Grecs VI 165, 29 s.

Capítulo octavo

II. ECLESIASTICOS ADVERSOS A LA PROBOLE

S. IRENEO

Siendo la *probole* una «pieza maestra del sistema valentiniano»[1], S. Ireneo hubo de estudiarla con alguna extensión. Lo confirman las páginas del libro II *adv. haer.* relativas a ella. Por su impronta polémica, sería aventurado presentarlas como exponente fiel, auténtico, de la doctrina valentiniana. Pero el tema de la *probole* resulta en ellas tanto más sugestivo, cuanto se roza con el pensamiento del propio s. Ireneo sobre la procesión del Hijo y con la doctrina psicológica, en que articula el Santo las emisiones valentinianas [2].

S. Ireneo abordó el tema en llegando al punto crucial de la procesión de los Eones, a partir del matrimonio supremo *Bythos/Sige*. Los Eones se multiplicaban, según los valentinianos [3], por emisiones sucesivas. De Bythos/Sige venían Nous/Aletheia. De Nous/Aletheia nacían Logos/Zoe. Y así los demás.

Se planteaba el problema : ¿ cómo tienen lugar tales emisiones ? El Santo testimonia el interés que personalmente manifestó por esclarecerlo, acudiendo a los propios valentinianos. Es de lamentar que haya encontrado entre ellos gente tan poco instruída en la Gnosis. De tales conversaciones sólo sacó en limpio que todo Eón era objeto de probole, y que el *Eón-hijo* sólo conoce a su padre, mas no a su abuelo ; noticia en parte confirmada por otras [4], pero

---

[1] Sagnard, *Gnose* 96.

[2] Cf. si lubet Wolfson, *Philosophy* 550 : vide ibid. 531 ss. y 295 n. 56.

[3] Cf. tamen una variante (Iren. I, 12, 3) cuyo significado íntimo se armoniza fácilmente con el tema ordinario.

[4] Cf. Iren. I, 2, 1 : « Et Propatorem quidem eorum cognosci soli dicunt ei qui ex eo natus est Monogeni, hoc est, No ; reliquis vero omnibus invisibilem et incomprehensibilem esse ». La discusión, sobre todo en Iren. II, 17, 8 ss.

de una hondura que parece haber escapado por entero a los informadores del Santo.

En el tema de las *emisiones*, s. Ireneo ha operado — al parecer — a base de dos elementos, uno escrito [5], genérico, extensivo a todo el sistema valentiniano ; y otro oral, singularmente apreciable en la discusión entablada por el Santo sobre las especies de *probole* y su aplicación al Pleroma.

* * *

Que yo sepa, ni los valentinianos ni s. Ireneo han recogido una definición técnica de la *probole*. La cláusula en que el Santo la presenta como « eius quod emittitur extra emittentem manifestatio » [6] no pretende serlo.

Solo por vía indirecta se deduce lo que s. Ireneo entendía por *emittere* : algo contradistinto de la autogeneración o autonacimiento. La emisión supone una actividad *ad extra* [7] ; nadie puede emitirse a sí propio, ni — a lo que parece — dentro de sí [8].

Otra nota de la emisión la constituye la semejanza entre emitido y emitente, de un lado, y entre los coemitidos por otro. También esto se halla implícito [9] en las líneas de s. Ireneo, con manifiesta base valentiniana [10]. Tal nota sin embargo no afecta exclusivamente a la emisión. Acompaña asimismo a la autogénesis [11].

La semejanza entre emitente y emitido se realiza en elementos sensibles o espirituales. En los sensibles puede ser parcial e imper-

---

[5] Los primeros capítulos *adv. haer.* ofrecen copioso material.

[6] Iren II, 13, 6.

[7] Implícitamente en Iren II, 4, 1 : « si autem non est emissum (Vacuum), a se natum est et a se generatum est... Oportet enim illum aut emissum esse ab aliquo ; aut a se generatum et a se natum esse... Si autem non prolatum est, sed a se generatum est... ».

[8] El contraste entre la emisión interna del Nous y la externa del Logos parece incompatibile con tal idea : cf. supra p. 453 ss. Tertuliano, *adv. Prax.* 5 ss. piensa igual que el Santo.

[9] Iren. II, 4, 1 : « Si autem ab eodem (= omnium Patre et Prolatore) emissum est (Vacuum), simile est ei, qui emisit, et his cum quibus emissum est ».

[10] Cf. Iren I, 1, 1 « Hanc autem (Sigen) suscepisse semen hoc et praegnantem factum generasse Nun, similem et aequalem ei, qui emiserat (ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι) ». - Iren. I, 2, 6 in fine : « Satellites ei in honorem ipsorum (Aeonum) eiusdem generis angelos cum eo (Salvatore) prolatos (ὁμογενεῖς ἀγγέλους συμπροβεβλῆσθαι) » : cf. Tert. *adv. Valent.* 12 in fine.

[11] Cf. Iren II, 4, 1 donde la semejanza sigue igualmente a la autogeneración.

fecta : lo cual tiene aplicación — siempre, según Ireneo — al plasmar el artífice una cosa, o en la emisión que afecta a una substancia compuesta. En elementos espirituales, simples, la semejanza ha de ser integral y perfecta: « Non enim possibile est, quum sint utrique spiritaliter emissi neque plasmati, neque compositi, in quibusdam quidem similitudinem servasse, in quibusdam vero depravasse imaginem similitudinis ; quae in hoc sit emissa, ut sit secundum similitudinem eius, quae sursum est, emissionis »[12].

Aun en el mundo sensible la desemejanza entre emitido y emitente, fundada en un acto (generativo o cuasigenerativo) destinado a comunicar al primero la semejanza del segundo, arguye una imperfección, injustificable en Dios o en sus emisiones eónicas. La semejanza, de que habla el Santo, es siempre substancial, y se funda en la naturaleza o substancia y en las cualidades de ella provenientes. Una emisión será perfecta cuando el emitido tenga la misma naturaleza y cualidades del emitente.

Por solo este capítulo, implícito en todos los raciocinios del Santo, hay que eliminar en el mundo divino.

a) cualquier emisión *in deminorationem* en la que los emitidos, aunque consubstanciales con el emisor o emisores, se vean *cualitativamente* degenerados[13] o degradados.

b) cualquiera emisión figurativa o circunscriptiva : porque lo invisible no puede emitir *secundum circunscriptionem*, como lo espiritual no puede emitir *secundum figurationem*[14] ; y ningún elemento divino, espiritual, puede emitir *secundum imaginem et similitudinem* nada que sea material. Faltaría la consubstancialidad.

c) cualquiera emisión *secundum umbram*, por no haber en la Luz divina que constituye el Bythos (resp. Pleroma) elemento que justifique por simple distancia o por degeneración propia, la índole heterogénea y aun contraria del mundo umbrátil, material[15].

---

[12] Iren. II, 7, 2.

[13] Cf. p. 415 ss.

[14] Cf. Iren II, 7, 6 s. : véase por el contrario la doctrina de Proclo y del ps. Dionisio, apud Koch, *ps. Dionysius* 218 ss.

[15] Iren. II, 8, 1 ss. - Alude prob. a *Iren* I, 11, 1. Otros pasajes en Sagnard, *Extraits* 129 n. 2.

Véase no obstante la clásica doctrina neoplatónica de la σειρά : Macrobio, *In Somn. Scip.* I, 14, 15 ; Proclo, *in Tim.* I, 314, 51 : otros lugares en la ed. Klibansky de Proclo, *in Parm.* 48, 24 p. 90.

La doctrina valentiniana, que todo lo quiere explicar a raíz de las emisiones, procede de un evidente prejuicio anticreacionista. Supone que Dios no puede hacer algo de la nada por sola su Palabra, sino que ha de ir preparando el camino para crear, mediante una cadena de intermediarios [16] que lleguen al Demiurgo y a la Materia [17].

S. Ireneo tiene demasiada inteligencia para ignorar que las «emisiones» pleromáticas valentinianas esconden bajo el mito un significado más excelso. Pero en atención quizás a que los propios valentinianos por él consultados no sabían embarazarse de dificultades obvias, se detiene a subrayarlas fuertemente.

La *probole*, según él, era un acto vinculado a la materia. No media una estricta *emisión* entre Dios y su Pensamiento, o entre Este y el Nous, o entre el Nous y el Logos. Ni siquiera entre la Mente humana y sus actos. Para una estricta *probole* se requiere en el agente una índole compuesta, no simple, y que actúe como compuesto. Solo así puede el agente manifestar al exterior (extra se) algo que primero tenía dentro, y aparta luego de sí [18].

Más. La emisión no solo supone la preexistencia del agente, sino también la del sujeto adonde va a parar : « quod enim ab aliquo emittitur, in aliquid subiectum emittitur » [19]. Así el rayo del sol requiere el aire sobre que ha de sustentarse. El Santo se hace fuerte en tal postulado, para negar en Dios cualquier *probole*, pues ello supondría la preexistencia de un sujeto — coexistente y contradistinto de Dios — a donde vendría a parar la emisión divina, cristalizando en él.

Tal postulado sin embargo distaba mucho de ser común a sus contrarios. Ni siquiera la analogía con el rayo del Sol habría sido aceptada por todos [20]. ¿ No podía la divinidad emitir algo dentro

---

[16] Cf. Iren II, 2, 4 ss.

[17] Cf. de Beausobre *Hist. Man.* I, 512 ; M. Frickel, *Deus totus* 53 n. 185.

[18] Cf. Iren. II, 13, 3 initio y II, 12, 2.

[19] Iren II, 13, 5 : « Quid autem subiacebat antiquius, quam sensus Dei, in quod emissum dicunt eum ? Quantus autem et erat locus, ut susciperet et caperet Dei sensum ? Si autem, quemadmodum a sole radium, dicant, sicut subiacet aer hic susceptor ; et antiquior erit, quam ipse radius ; et illic ostendant subiacens aliquid, in quod emissus est sensus Dei, capabile eius et antiquius ». - La idea del aire, como substrato de la luz solar, con quien hace una especie de crasis, se descubre en Clem. Al. *Paed.* I, 28, 1 s. (apud Crouzel, *Origène* 68 s.).

[20] Cf. v. gr. Jámblico, *de myster.* I, 9 : « Así como la luz contiene a los elementos iluminados, así tambien la Virtud de los dioses a cuantos de ella participan los contiene desde fuera. Y así como la luz está presente al aire

de sí ?[21] Tal era la primera y máxima probole valentiniana, la del Unigénito. Con esta ocasión s. Ireneo parece dar una definición de la probole que sin ser esencial, resulta decisiva para entender su mentalidad :

> Si autem non emissum extra Patrem illum (Unigenitum) dicant, sed in ipso Patre; primo quidem superfluum erit etiam dicere emissum esse eum. Quemadmodum enim emissus est, si intra Patrem erat ? Emissio enim est eius, quod emittitur, extra emittentem manifestatio[22].

Fácil se le haría a un valentiniano competente rebatir la noción y los postulados sobre que opera el Santo, sin salir de alguna cláusula del propio Ireneo[23]. Le bastaría legitimar primero, a base de algunos términos escriturarios, la analogía de las procesiones internas de Dios con las mentales y afectivas del hombre. Y aplicar luego, traducidas en términos eónicos, las actividades internas de Dios encaminadas a la Economía libremente adoptada para su manifestación *ad extra*[24].

---

sin mezclarse con él (ἀμιγῶς) — como se ve, al no quedar nada de luz en el aire, una vez que se retira el que le ilumina, no obstante perdurar en él el calor, después de retirarse quien le calentaba — así también la luz de los dioses resplandece separada (de los elementos por ella iluminados), y descansando establemente en sí misma penetra completamente a través de todo ». Jámblico explica así, mediante la analogía con la emisión solar la participación ἀμερίστως μεριζομένη de la virtud divina en el mundo : cf. M. Aurelio, *Meditaciones* XII, 30 : Mendizábal, *Homoousios* 56 ss. En sentido análogo cabría citar aquí los inumerables pasajes recogidos entre los Padres en torno al « *Sol Intaminatus* » por el P. Olivar, Anal. Sacr. Tarrac. 25 (1952) 209 ss.

[21] Cf. Iren II, 12, 2 y II, 13, 6.

[22] Iren II, 13, 6.

[23] II, 13, 2 : « de quo enim quis contemplatur, de eo cogitat ; et de quo cogitat, de hoc et sapit ; de quo autem et sapit, de hoc et consiliatur ; et quod consiliatur, hoc et animo tractat ; et quod animo tractat, hoc et loquitur. Haec autem omnia, quemadmodum dicimus, Nus gubernat, quum sit ipse invisibile et a semetipso per ea, quae praedicta sunt, sicut per radium emittens verbum ; sed non ipse ab alio emittitur ».

[24] A. Houssiau, *Christologie* 165 : « On estime... qu'Irénée rejette ici (alude a pasajes análogos a los que vamos estudiando) la distinction entre le Verbe intérieur et le Verbe proféré (λόγος ἐνδιάθετος, λόγος προφορικός). Il s'opposerait à l'emploi de ces deux concepts par la doctrine gnostique ou encore à la théorie du double état du Verbe, prônée par l'apologiste Théophile d'Antioche. En fait, sa critique ne porte pas sur la distinction entre un Verbe intérieur et un Verbe proféré, conception d'ailleurs étran-

S. Ireneo trata de eliminar el argumento *ex analogia* sacado de las actividades espirituales, mentales, del hombre. Rechaza la compatibilidad de algunos elementos entre sí, tales como la *Sige* (= silencio) y el Logos (= palabra). Dejaba así escapar el sentido íntimo de la procesión del Logos ἀπὸ σιγῆς dado años antes por un eclesiástico tan ortodoxo como s. Ignacio Antioqueno [25], y más tarde por los neoplatónicos [26]. No hacía valer la evolución a partir de la Ennoia autopensante hasta el Nous o Logos Endiathetos, y del Nous al Logos prolaticio : dejando a salvo la trascendencia (= silencio) del Dios Supremo [27].

Impugna el orden de emisiones Bythos/Ennoia/Nous/Aletheia... haciendo ver que primero es el Nous y luego la Ennoia ; sin pararse a considerar si la Ennoia valentiniana constituye el Pensamiento del Nous o más bien el del Dios Supremo, de donde provino el Nous [28]. Destaca sobre todo el que tales emisiones fundadas en afecciones, pasiones, e intenciones mentales humanas, son radicalmente ineptas para aplicadas a Dios. Ni Dios es como los hombres, ni sus pensamientos como los humanos. Dios, suma simplicidad, la mantiene en sus actividades, sin autorizar composición alguna [29] fundada en actividades específicas de un ente compuesto y heterogéneo, como el hombre. Podrá hablarse en Dios de Inteligencia (sensus), de Luz (lumen), de Padre. Pero esto no autoriza a creer que Dios con su Intelecto emita una Palabra a manera de Luz, como Padre de los hombres, para manifestarles sus íntimos sentimientos. No hay posible analogía, cuando media

---

gère aux adversaires ; il se contente de démontrer que si le Verbe est émis, il ne peut plus être intérieur mais seulement proféré (προφορικός) ; il s'ensuit qu'il est semblable à la parole humaine (προφορά) ». Yo creo haber probado en otra parte (*Est. Val.* II. max. 153 ss.) que la concepción del doble Logos era perfectamente valentiniana. S. Ireneo no se contenta con demostrar que la emisión del Logos le convierte en un Verbo exterior, y por ende oral, insubsistente ; sería minimizar sus páginas, demasiado largas para tan leve objeto.

[25] *Magn.* 8, 2 cf. Schlier, *Ignatius* 34 ss. ; Casel, *de Silentio* 106 ss. - Bull, *Defensio* III. 1. 15 alega dos veces el versículo, y las dos con la lectura οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών hoy comúnmente rechazada.

[26] Cf. Proclo, *in Tim.* II 92, 6 ss. Diehl ; *de phil. chald.* p. 4 (ed. A. Jahn) : otros lugares apud Koch, *ps. Dionysius* 128 ss.

[27] Cf. Iren, II, 12, 5 s.

[28] Cf. Iren, II, 13, 1 ss.

[29] Cf. II, 13, 8.

entre El y los hombres diferencia tan extrema, como la del Ente simplicísimo y el compuesto [30].

* * *

Por interesantes que parezcan las consideraciones anteriores, todavía poseen mayor precio las páginas que reserva el Santo a las emisiones no incluídas en la Suprema Ogdóada. ¿Cómo tuvieron lugar las emisiones de los eones componentes de la Década, gobernada por el Logos, y de la Dodécada nacida del Anthropos ?

---

[30] Cf. Iren II, 13, 3 ss.

ESPECIES DE « EMISION »

Inspirado directamente en elementos valentinianos [1] o fundado quizás en algún estudio personal de fuentes paganas técnicas, sin él pretenderlo s. Ireneo atestigua el tecnicismo filosófico de la probole. El Santo plantea así el problema :

> Quaeritur igitur, quemadmodum emissi sunt reliqui Aeones [2]. Utrum uniti ei qui emiserit, quemadmodum a sole radii, an efficabiliter et partiliter, uti sit unusquisque eorum separatim, et suam figurationem habens, quemadmodum ab homine homo et a pecude pecus ? Aut secundum germinationem, quemadmodum ab arbore rami [3] ?

Completando levemente tales líneas, con datos del mismo capítulo, resultan tres especies de emisión bien determinadas :

A) Lo emitido está unido al emitente, como los rayos lo están al Sol [4].

B) El emitido *se distingue* del emisor. Dos casos posibles :

a) la emisión de elementos simples y uniformes, tales como los espíritus y las luces : la *probole* que Taciano denominaba κατὰ μερισμόν, y explicábamos arriba como ἀμερίστως μετοχή[5].

b) la emisión de elementos compuestos y heterogéneos en su constitución y miembros.

S. Ireneo la especifica, describiéndola « efficabiliter et partiliter, uti sit unusquisque eorum separatim, et suam figurationem

---

[1] Cf. II, 17, 9.

[2] Se refiere a los de la Década y Dodécada : of. Iren II, 17, 11 y I, 1, 2.

[3] Iren II, 17, 2.

[4] Cf. ibid. 7.

[5] Cf. Iren II, 17, 2 : « simplices quidem et uniformes, et undique sibi aequalcs et similes, quemadmodum spiritus et lumina emissa sunt ». Y más tarde 17, 4. - Cf. Jámblico, *de anima* apud Stob. (Wachsm. I. 365m 5 ss.) ; ps. Dionisio, *div. nom.* I, 4 PG 3, 589 D : Pera p. 14 : διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα ὑπερφυοῦς ἀμερίας cf. Koch, *ps. Dionysius* 157 ss. - Simplicio *in Arist. de anima* p. 428 a 18 ed. Hayd. 210, 16 s. ἀλλὰ ἀμερίστως καὶ ἑνοειδῶς ἄμφω : cf. ibid. ed. Hayd. 249, 15 ss. 251, 14 ss.

habens». Taciano la denominaba κατὰ ἀποκοπήν; Tertuliano « secundum divisionem, secundum separationem».

Conviene subrayar aquí que no obstante la distinción « luminis a lumine», la índole uniforme (ὁμοιομερής = similimembris) de la Luz le impide, aun a s. Ireneo, concebir su multiplicación como una probole « secundum separationem vel figurationem».

C) Lo emitido queda unido al emisor, como las ramas al árbol. Para Tertuliano era la especie « tanquam a radice arbor (frutex)» [6].

El Santo pasa por alto la especie« tanquam a fonte fluvius» que figuraba en Tertuliano y otros [7]. A juzgar por el orden que sigue para refutar las especies catalogadas, las rechazaba todas indistintamente en cuanto tratan de esclarecer, primeramente, la multiplicación de los eones decádicos y dodecádicos ; y *a fortiori* — por el planteamiento mismo del problema [8] — la procesión del Hijo.

Los argumentos del Santo se polarizan en torno a la consubstancialidad esencial a emitidos y emitentes. Discurre siempre en la hipótesis de que toda cmisión lleva a la consubstancialidad. Emitidos y emitentes, por consubstanciales, han de tener las mismas propiedades. Y si el emitente resulta impasible también lo serán los emitidos. Si el Padre posee la impecabilidad también los Eones, no sólo inmediatos sino aun los últimos. Lo cual va contra la doctrina valentiniana de la pasibilidad y pecabilidad de los Eones. Luego — así concluye s. Ireneo — ninguna especie de *probole* es admisible, ni siquiera para resolver los problemas planteados por la homogeneidad cualitativa del Pleroma valentiniano.

* * *

Pasando al estudio particular, s. Ireneo inicia el examen de la probole por la especie *B*) *b*) : « efficabiliter et partiliter [9] ut ab homine homo et a pecude pecus».

---

[6] Cf. Iren II, 17, 6.

[7] Cf. si lubet p. 602.

[8] Iren. II, 17, 2 initio « quemadmodum emissi sunt reliqui Aeones ».

[9] Para la retroversión de tales expresiones cf. Sagnard, *Gnose* 97, 4. Según Grabe y Massuet ποιητικῶς καὶ μεριστῶς ; Harvey propone ἐνεργῶς καὶ χωριστῶς. - Difícil será determinarlo, pero la idea no deja lugar a duda. En sentido análogo, hablando de la emisión radial (οἱ τοῦ φωτὸς χαρακτῆρες) recoge Proclo (*in Cratil.* p. 34) un binomio parecido μεριστῶς ... καὶ μορφωτικῶς (cf. Koch, *ps. Dionysius* 219). Yo me inclino a leer ἐνεργητικῶς καὶ μεριστῶς : tomando ἐνεργητικῶς técnicamente en oposición a παθητικῶς en el sentido registrado por Simplicio, *in Arist. de anima* p. 417 a 17 ed.

Dos absurdos descubre en la probole así entendida, aplicada a los eones :

1) - Por virtud de la consubstancialidad entre emitentes y emitidos, los Eones — entre ellos, el Hijo — serían impasibles. Lo cual está en pugna con la pasión inherente a los Eones valentinianos [10]. Si se niega la consubstancialidad, y se admite por el contrario una desemejanza substancial entre emitentes y emitidos, se pregunta : ¿ cuál es la razón de tal desemejanza ? [11] ¿ Es quizás alguna substancia, extraña a Dios, de la cual por acción eductiva el Padre saca individuos no-consubstanciales a sí, como quien modela imágenes de un elemento extraño ? En tal caso, pregunta s. Ireneo, ¿ de dónde procede tal substancia ?

De estas dificultades sólo podría afectar a los valentinianos la primera, porque todos enseñaban el monismo más absoluto. ¿ Cómo explicar entonces la diversidad de los seres, nacidos *secundum emissionem*, y por ende, *secundum consubstantialitatem* ? La dificultad era real, y demasiado sensible, para que no la hubieran visto los valentinianos. Es la primera que se presenta — negada la creación ex nihilo — a todo monista. La habían recogido muchos filósofos [12] y debía de ser la que primero se ofrecía a la psicología estoica, a propósito del origen divino del alma [13]. Dentro de la literatura cristiana heterodoxa, la veremos en los escritos pseudoclementinos.

Más aún, en su *epla. ad Floram* la había prevenido Tolomeo

Hayduck 120, 33 ss. (prácticamente sinónimo a ποιητικῶς). Tampoco tendría dificultad en leer ποιητικῶς καὶ διῃρημένως: cf. Proclo, *in I. Alcib.* ed. West. 52, 6 ss.

[10] Cf. Iren I, 2, 1 s.

[11] Iren II, 17, 3 : « sed si quidem efficabiliter et secundum suam genesim (cf. Proclo, *in I. Alc.* ed. West. c. 52, 8 s. οὗ δὲ κινητικῶς καὶ ζωογονικῶς καὶ ποιητικῶς) unusquisque illorum emissus est secundum hominum similitudinem ; vel generationes Patris erunt eiusdem substantiae ei et similes generatori ; vel (si) dissimiles parebunt, ex altera quadam substantia confiteri eos esse necesse est. Et si quidem Patris generationes similes emissori, impassibilia perseverabunt ea quae emissa sunt, quemadmodum et is qui emisit illa ; si autem ex altera quadam substantia, quae est capax passionum, unde haec dissimilis substantia intra illud, quod est incorruptelae, Pleroma » ?

[12] Cf. Wolfson, *Philosophy* 290 s.

[13] Cf. s. Epiph. *Panar.* I, 5 : μερίζουσι δὲ οἱ αὐτοὶ (sc. Στωικοί) τὴν μίαν θεότητα εἰς πολλὰς μερικὰς οὐσίας, ... εἰς ψυχὴν καὶ τὰ ἄλλα. Otros testimonios análogos, apud Stein, *Psychologie der Stoa* I. 96 s. n. 169; Bonhöffer, *Epictet* 76 ss.

discretamente, tratando de eliminar la dificultad que hace el origen divino de los elementos corruptibles del mundo.

> De momento no te preocupe demasiado esto. Ni quieras saber cómo de un solo principio de todas las cosas, que es — según confesamos y creemos — ingénito e incorruptible y bueno, pudieron venir a la existencia aun estas naturalezas : a saber, la de la corrupción (= la materia) y la intermedia (= lo psíquico), ambas de substancia diversa (de la del Ingénito), siendo propio de la índole del Bueno engendrar y emitir cosas consubstanciales a Sí y semejantes [14].

Tolomeo no resuelve la dificultad, pero muestra haberla entendido. Enseña además que efectivamente lo emitido ha de tener consubstancialidad con el emitente. En el comentario al prólogo de San Juan parece confirmarlo en dos líneas : « *Y el Logos era dios*, por natural consecuencia, porque lo que es engendrado de Dios, es dios » [15]. Pero ¿ bastaba según los valentinianos cualquier emisión para la consubstancialidad perfecta ? Supongamos un Eón, como el Nous, que tiene además del substrato espiritual, una forma personal (= la Ennoia) incomunicable, a la cual — siempre *ex supposito* — esté vinculada la visión del Dios Supremo y por ende la Impecancia absoluta : ¿ no cabía la posibilidad de que el Nous emitiera un elemento perfecto en el orden natural, pero sin la forma personal a que estaba vinculada la visión de Dios ? En otros términos ¿ no cabía la posibilidad de que Dios rehusara positivamente comunicar a todos los Eones las mismas cualidades o atributos personales ?

No hablamos en pura hipótesis. Tertuliano admite la emisión del Hijo, *a Patre*, y no obstante enseña la visibilidad (cognoscibilidad natural) del Hijo y la invisibilidad (incognoscibilidad natural) del Padre [16] ; la pasibilidad del Hijo y la impasibilidad del Padre [17].

---

[14] Cf. Epiph. *Pan. haer.* 33, 7, 8 (I. 457, 8 ss.).

[15] Apud Iren I, 8, 5 : cf. *ET* 6 s. ; Plotino, *Enn* II, 9, 5, 8 véase Festugière RHT III 60.

[16] Cf. *adv. Prax.* 14 ss. - Precisamente en virtud de la emisión del Hijo *a Patre* ; a manera de « portio a summa » (característica de toda probole) explica Tertuliano la visibilidad del Hijo por oposición a la invisibilidad del Padre : mediante una degradación consiguiente a toda probole (*adv. Prax.* 14 in medio) : cf. p. 445.

[17] Expresamente en *adv. Prax.* 29 copiado arriba p. 528. Véase asimis-

El propio Tertuliano señala otra vía de solución. Si ya la primera y suprema probole, la del Unigénito, explica el paso de la Invisibilidad paterna a la visibilidad del Hijo, *a fortiori* podrá explicar la inadecuación entre emitente y emitido toda otra probole que no alcance la perfección de la primera. Un problema análogo, paralelo, se le presentó al africano, a propósito del alma de Adán, en pugna con los marcionitas (o Marción) y los hermogenianos.

Los marcionitas arguían así. El alma de Adán era consubstancial con el Espíritu del Demiurgo. Empero el alma de Adán pecó. Luego.... [18] Así demostraban que el Demiurgo era imperfecto y animal. El argumento se basaba en la consubstancialidad de la *probole* que dió origen al alma humana [19].

---

mo *adv. Marc.* II 27 : Igitur quaecumque exigitis Deo digna, habebuntur in Patre invisibili incongressibilique et placido, et ut ita dixerim philosophorum Deo. Quaecumque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in Filio, et viso, et audito, et congresso, arbitro Patris et ministro, miscente in semetipso hominem et Deum. - Cf. Feder, *Justin* 109. Para la doctrina similar de M. Victorino, supra p. 502 s.

[18] Cf. *adv. Marc.* II, 9 per totum : véase Waszink, *in Tert. de anima* 10* s. ; Stier, *Logoslehre* 23 ss. 50 ; Spanneut, *Stoïcisme* 155 ss. (importante).

[19] « Quoquo tamen, inquis, modo substantia creatoris delicti capax invenitur, cum adflatus dei, id est anima, in homine deliquit nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis. Ad hoc interpretanda erit qualitas animae. Imprimis tenendum quod Graeca scriptura signavit, adflatum nominans, non spiritum. Quidam enim de Graeco interpretantes non recogitata differentia nec curata proprietate verborum pro adflatu spiritum ponunt et dant haereticis occasionem spiritum dei delicto infuscandi, id est ipsum deum. Et usurpata iam quaestio est. Intellege itaque adflatum minorem spiritu esse, ut aurulam eius, et si de spiritu aura, non tamen ventus aura. Capit etiam imaginem spiritus dicere flatum. Nam et ideo homo imago dei, id est spiritus ; deus enim spiritus. Imago ergo spiritus flatus. Porro imago veritati non usquequaque adaequabitur. Aliud est enim secundum veritatem esse, aliud ipsam veritatem esse. Sic et adflatus, cum imago sit spiritus, non potest ita imaginem dei comparare, ut, quia veritas, id est spiritus, id est deus, sine delicto est, ideo et imago, id est adflatus, non debuerit admisisse delictum. In hoc erit imago minor veritate et adflatus spiritu inferior, habens illas utique lineas dei, qua inmortalis anima, qua libera et sui arbitrii, qua praescia plerumque, qua rationalis, capax intellectus et scientiae, tamen et in his imago et non usque ad ipsam vim divinitatis : sed nec usque ad integritatem a delicto, quia hoc soli deo cedit, id est veritati, et hoc solum imagini non licet. Sicut enim imago, cum omnes lineas exprimat veritatis, vi tamen ipsa caret, non habens motum, ita et anima, imago spiritus, solam vim eius exprimere non valuit, id est non delinquendi felicitatem. Ceterum non esset

Tertuliano responde negando la Mayor. No había consubstancialidad, a pesar de la *probole* divina. El « spiritus » de Dios difería del « flatus » inspirado en el hombre, como la *veritas* difiere de su « imago ». Dios no inspiró en Adán su « spiritus » sino la « imago spiritus », una imagen de su espíritu. El africano no se extiende a explicar la transformación del « spiritus » en « flatus », ni si tuvo lugar — como parece [20] — en virtud de la probole [20a].

---

anima, sed spiritus, nec homo qui animam sortitus est, sed deus. Et alias autem non omne, quod dei erit, deus habebitur, ut expostules deum et adflatum, id est vacuum a delicto, quia dei sit adflatus. Nec tu enim, si in tibiam flaveris, hominem tibiam feceris, quamquam de anima tua flaveris, sicut et deus de spiritu suo. Denique cum manifeste scriptura dicat flasse deum in faciem hominis et factum hominem in animam vivam, non in spiritum vivificatorem, separavit eam a condicione factoris. Opus enim aliud sit necesse est ab artifice. Nec urceus enim factus a figulo ipse erit figulus ; ita nec adflatus factus a spiritu ideo erit spiritus. Ipsum quod anima vocitatus est flatus, vide, ne etiam de adflatus condiciones transierit in aliquam diminutiorem qualitatem. Ergo, inquis, dedisti animae infirmitatem supra negatam. Plane, cum illam exigis deo parem, id est delicti inmunem, dico infirmam ; cum vero ad angelum provocatur, fortiorem defendam necesse est dominum universitatis, cui iam angeli administrant, qui etiam angelos iudicaturus est, si in dei lege constiterit, quod in primordio noluit. Hoc ipsum ergo potuit adflatus dei admittere ; potuit, sed non debuit. Potuisse enim habuit per substantiae exilitatem, qua adflatus, non spiritus, non debuisse autem per arbitrii potestatem, qua liber, non servus, adsistente amplius demonstratione non delinquendi sub comminatione moriendi, qua substrueretur substantiae exilitas et regeretur sententiae libertas. Itaque non per illud iam videri potest anima deliquisse, quod illi cum deo adfine est, id est per adflatum, sed per illud, quod substantiae accessit, id est per liberum arbitrium a deo quidem rationaliter adtributum, ab homine vero qua voluit agitatum. Quod si ita se habet, omnis iam dei dispositio de mali exprobratione purgatur. Libertas enim arbitrii non ei culpam suam respuet, a quo data est, sed a quo non ut debuit administrata est. Quod denique malum describes creatori ? si delictum hominis, non erit dei quod est hominis, nec idem habendus est delicti auctor qui invenitur interdictor, immo et condemnator. Si mors malum, nec mors comminatori suo, sed contemptori faciet invidiam, ut auctori. Contemnendo enim eam fecit, non utique futuram, si non contempsisset ».

[20] Supone efectivamente Tertuliano que el *flatus* es una *portio spiritus* (*adv. Marc.* II, 9 : « nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis ») : véase Stier, *Logoslehre* 25. Cf. también *de monogamia* c. 16, 2 CC Dekkers 1251, 9 ss. Véase Heintzel, *Hermogenes* 31 s. ; Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota* (Altercatio) 245.

[20a] Cf. *de Anim.* 22, 2 : Definimus animam dei flatu natam, immorta-

De creer a la analogía con el binomio origeniano *veritas-imago*, relativo a la generación del Verbo [21], el recurso parece haber tenido su historia.

Su última explicación radicaba sin duda en la voluntad positiva de Dios, que quiso crear el alma humana « ad imaginem suam », y no « tanquam a lumine lumen ». La voluntad omnipotente de Dios determinaría el cambio de su propio espíritu en alma, como en « imagen » suya. Así como la misma voluntad de Dios determinó la subsistencia de Sophia en el Verbo prolaticio mediante la emisión de su propio espíritu ; así por el contrario determinaría la naturaleza del alma humana, por una omnipotente transformación de su espíritu en algo como un « halo » — Tertuliano la compara al « halo del espíritu » — que representase en determinadas cualidades la virtualidad de la substancia divina. Por eso mismo, en razón de *portio* y de *imago*, hubieron de pasar al alma algunas, no todas las propiedades del espíritu.

Apurando más. En contraste con la idea que se formaba s. Ireneo de la « imago », Tertuliano desvía su atención de toda « figuratio ». Para él la noción de imagen no lleva consigo, como para s. Ireneo, una conotación a la figura, o forma externa [22], sino que, como en el libro de la Sabiduría, va vinculada a la emanación[23], dentro de la línea estoica de Séneca y autores posteriores [24], y radica en la substancia misma. El alma es substancialmente una imagen del Espíritu. Y por serlo no procede de El *per consubstantialitatem*, ni puede *vi processionis* tener otras cualidades que las impuestas por Dios a su naturaleza.

La impecancia divina está vinculada al Espíritu de Dios, y como tal pasa sin duda adondequiera que así lo determine la

---

lem ... ; 11, 1 s. : Nam et flare spirare est. Ita et animam, quam flatum ex proprietate defendimus, spiritum nunc ex necessitate pronuntiamus. Ceterum adversus Hermogenen, qui eam ex materia non ex dei flatu contendit, flatum proprie tuemur. Ille enim adversus ipsius scripturae fidem flatum in spiritum vertit, ut, dum incredibile est spiritum dei in delictum et mox in iudicium devenire, ex materia potius anima credatur quam ex dei spiritu ...

[21] Cf. Crouzel, Origène 78 n. 19 ; y 98 ss.

[22] Cf. Iren II, 7, 6 s. ; V, 6, 1.

[23] Cf. si lubet Crouzel, *Origène* 51.

[24] Con su concepto del alma μόριον καὶ ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ : cf. Séneca, *epla.* 92, 30 Beltrami II. 48, 9 ss. : Quid est autem cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui dei pars est ? totum hoc, quo continemur, et unum est et deus : et sociii sumus eius et membra. - Otros muchos testimonios apud Stein, *Psychologie* I. 99 s. n. 172.

voluntad suprema, como en la procesión del Logos y del Espíritu Santo. Mas no al alma humana, como pasan la índole racional, el libre arbitrio.

* * *

Los hermogenianos en cambio arguían de la siguiente manera [25]: El alma de Adán pecó. Mas no cabe pecado en el πνεῦμα ζωῆς inspirado por Dios en Adán. Luego una cosa es el alma, otra — accidens animae — el πνεῦμα ζωῆς. Empero las facultades superiores del alma forman parte del πνεῦμα ζωῆς. Luego....

Hermógenes niega la consubstancialidad entre el espíritu de Dios y las facultades superiores del alma — accidentia animae [26] —. Y recurre a la índole accidental del πνεῦμα ζωῆς para salvar la pecabilidad de Adán. A juzgar por su reacción, Tertuliano encuentra extraña semejante escapatoria. Y aboga por la distinción entre πνοή y πνεῦμα conocida ya de s. Ireneo [27], para legitimar sin salir de la categoría de substancia la diferencia entre la naturaleza de Dios y la del alma humana [27a].

* * *

Yo no trato de justificar aquí la solución tertulianea. Su valor descansa sobre todo en el concepto de « facere ad imaginem », que no constituye estrictamente hablando una *probole*, sino una producción divina. Producción en sí tan equívoca, como la determine la voluntad positiva de Dios. Si Dios quiere hacer algo a su imagen, dándole en posesión junto con la *portio spiritus* una o dos de sus propiedades, y no más, la substancia hecha ad imaginem Dei no podrá llamarse nacida *secundum consubstantialitatem perfectam*, porque en realidad viene « tanquam portio a massa ».

---

[25] Me inspiro en Waszink o. c. 13* n. 3.

[26] Cf. Waszink o. c. 12*.

[27] Iren. V, 12, 2 : cf. Waszink, *com. Tert. de an.* pp. 13* 193 ss. ; Verbeke, *Pneuma* 442 ss.

[27a] Cf. ps. Clem. *Homil.* XVI, 16, 4 Rehm 225, 26 ss. : « Considera también lo siguiente. Los cuerpos de los hombres tienen almas inmortales, vestidas del soplo de Dios. Y procediendo de Dios (ἐκ τοῦ θεοῦ προελθοῦσαι) son de su misma substancia (τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας); pero no son dioses. Y si son dioses, por tal motivo las almas de todos los hombres — de los que mueren y viven y serán — son dioses ». - Pedro no plantea la dificultad de Hermógenes y de Marción ; pero indica el principio de solución. No obstante la consubstancialidad de las almas con Dios, no son dioses como El : cf. ibid. *Homil.* XVI, 17, 1 ss.

Traslademos esta doctrina a las emisiones valentinianas. Al insistir ellos en la procesión *ad imaginem* [28], haciendo intervenir como factor decisivo la voluntad, aun para la emisión del Unigénito, ¿no podían negar simplemente la correlación entre la probole y la consubstancialidad perfecta o estricta? Y según eso ¿hubo siquiera un maestro entre los valentinianos que aplicara a las emisiones eónicas una probole divina tan *secundum consubstantialitatem* como la especie « tanquam ab homine homo et a pecude pecus » ?

* * *

2) - El segundo absurdo que descubre el Santo en la probole *B) b)* es su índole animal. Tal emisión sólo tiene lugar entre cuerpos, no entre espíritus. Resulta por tanto inaplicable a la procesión de cualesquier Eones divinos [29].

Una dificultad tan intrascendente había de perpetuarse como fundamental hasta hacerse congénita en la historia con la *probole* de Valentín. Los escritores eclesiásticos no quieren saber de mitos teológicos, ni entienden que las generaciones y matrimonios Eónicos puedan encerrar una idea profundamente teológica y espiritualísima. Impresionados por su atrevido lenguaje externo, le dan el valor primero y obvio, y se emplean con seriedad en refutar la inserción absurda de lo animal en lo divino.

El Antropomorfismo de algunos ingenuos escritores, no precisamente valentinianos, preparó el camino [30]. Le acortó sin duda la facilidad con que serios representantes de la Iglesia se avenían a dar forma y figura al alma. Entre ellos s. Ireneo [31] y Tertuliano [32].

---

[28] Cf. Iren I, 1, 1 ; 12, 1 ; ET 32 ; Valentín apud Clem. Al. *Strom.* IV, 89, 6 ss.

[29] Iren. II, 17, 3 : « Adhuc etiam secundum hanc rationem unusquisque eorum separatim divisus ab altero intelligetur, quemadmodum homines, non admixtus nec unitus alter altero, sed in figuratione discreta et circumscriptione definita et magnitudinis quantitate unusquisque ipsorum deformatus ; quae propria corporis sunt et non spiritus ».

[30] Cf. supra p. 414 ; Petau, *Oper. sex dier.* II c. 2 § 1 ss. ; Puech, *Mel. Cumont* II 936 ss. ; Harnack TU 42/3 p. 21 s. ; Scherer, *Entretien* 73 ; Baur, *Manichäische* 144 ; Hefele, *Hist. Conc.* I/1 p. 479 n. 3 (bibliografía de los audianos) y 480 s.; E. Beck, *Glauben* 36 s. ; *Theologie* 86 ; Jordan, *Theologie Novatians* 75. 200 ; cf. también *Const. Apostolorum* I 3, 9 ; Orlinsky Harry M. *The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the LXX of Isaiah* 193-200 ; Scholem, *Major Trends* 63 ss. 111.

[31] Cf. Iren. I, 34, 1 : « Per haec enim (se refiere a la parábola del Epulón) manifestissime declaratum est, et perseverare animas, et non de cor-

Por un error de perspectiva pudieron muy bien imaginar que los valentinianos, no contentos con dar forma al alma se la atribuían a la misma Divinidad ; y con la forma o circunscripción típicas de los cuerpos, la substancia misma corpórea necesaria para las generaciones. Ni Melitón de Sardes ni los Audianos hubieran llegado a tanto.

Una tal mentalidad, incompatible con la trascendencia y pureza atribuídas por los valentinianos a su Dios, se dejó sentir desde los primeros heresiólogos. Era natural que los íntimos valores del sistema se les escaparan, por sutiles. No solo se les escaparon, sino que en su lugar como única y decisiva marca de fábrica aceptaron la probole, burdamente entendida. La idea perseveró entre los enemigos declarados de toda probole en Dios, y aun entre los escritores favorables a una cierta, espiritual, emisión. Decir valentinianos y evocar las emisiones animales de los Eones fué desde entonces uno. Tertuliano y s. Hilario rechazan, igual que s. Ireneo u Orígenes, la probole valentiniana, como medio de explicar el origen del Logos en Dios. Y siempre por la misma razón : por aplicar a Dios una emisión animal y un origen corpóreo solo aceptable para hombres y animales [33].

* * *

Con todo, s. Ireneo sospecha que sus adversarios recurrían para explicar las emisiones eónicas a la probole « tanquam a lumine lumen » típica de los elementos simples y uniformes, espíritus y luces. Y por eso emprende la refutación de la especie *B*) *a*) :

> Si autem velut a lumine lumina accensa, sunt Aeones a Logo, Logos autem a No, et Nus a Bytho, velut verbi gratia a facula faculae ; generatione [34] quidem et magnitudine fortasse distabunt ab invicem : eiusdem autem substantiae quum sint cum principe emissionis ipsorum, aut omnes impassibiles perseverant, aut et Pater ipsorum participabit passiones. Neque enim quae postea accensa

---

pore in corpus transire, *et habere hominis figuram*, ut etiam cognoscantur ... » Véase Spanneut, *Stoïcisme* 163 s. 166.

[32] *De anima* 7, 1 : cf. Waszink, *com. de an.* 146 ss. ; *adv Prax.* 7 : Evans, *com.* 234 ss.; d'Alès, *Tertullien* 63 s. ; Stier, o. c. 38 ss. - Para autores posteriores, véase des Places, SCh 5 bis p. 27 s.

[33] Cf. s. Greg. Nacianc. *Orat. Theol.* V. 7 in fine (Mason 153, 16 ss.).

[34] Generatio = Generationis instans s. Tempus : cf. statim « neque enim quae *postea* accensa est facula ... ».

est facula, alterum lumen habebit, quam illud quod ante eam fuit. Quapropter et lumina ipsorum composita et unum, in principalem unitionem recurrunt, cum fiat unum lumen quod fuit et a principio. Quod autem iuvenius est et antiquius, neque in ipso lumine intelligi potest — unum enim lumen est totum — nec in ipsis quae perceperunt lumen faculis : — etenim ipsae secundum substantiam materiae id tempus habent ; una enim et eadem est facularum materia — sed tantum secundum accensionem, quoniam altera quidem ante pusillum tempus, altera autem nunc accensa est. Labes igitur eius, quae est secundum ignorantiam, passionis aut universo similiter Pleromati ipsorum proveniet, quum sint eiusdem substantiae, et erit in ignorantiae labe id est semetipsum ignorans Propator ; aut similiter omnia impassibilia perseverabunt ea, quae sunt intra Pleroma, lumina.... [35]

El Santo se hace fuerte en el argumento *ex consubstantialitate.* Podrá una tea multiplicarse en otras distinguiéndose de ellas numérica y cronológicamente, por el tiempo en que se encendieron ; pero tal distinción no afecta a la substancia, ni presenta algo cualitativo que las diferencie intrínsecamente. La analogía de las teas resulta por tanto insuficiente para justificar la diversidad intrínseca de cualidad entre el Bythos y los Eones. No se trata de explicar la diferencia de tiempo y de número entre uno y otros, sino la impasibilidad de Uno y la pasión de los otros. Si el Bythos es impasible, también lo serán los que a manera de luces se encendieron de El. S. Ireneo vuelve sobre lo mismo al refutar la tercera especie *C)* [36] y la primera *A)* [37].

Por su manera de hablar, da a entender que la multiplicación « tanquam a lumine lumen » se presta a explicar la participación de la naturaleza espiritual en una multitud numérica. La Luz, como el espíritu, es una substancia homoiómera que dondequiera se halla presente, está toda ella, sin partirse. Una multiplicación así enseñaban muchos, en los días de s. Ireneo, para el Alma universal [38].

---

[35] Iren II, 17, 4 s. Parecido argumento, traduciendo el Pleroma por el seno de Dios, en II, 13, 6.

[36] Cf. Ibid. 17, 6.

[37] Ibid. 17, 7.

[38] Cf. Jámblico, *de anima* apud Stob. I, 365 Wachsm. : Festugière,

Pero el Santo se hace fuerte en el argumento *ex consubstantialitate*, no porque niegue en absoluto la posibilidad de semejante participación emisiva en Dios, sino que sea ella aceptable en la hipótesis valentiniana del Dios impasible y de los Eones pasibles.

La Divinidad se concebía a manera de una luz purísima por heterodoxos y ortodoxos [39].

Era natural que también para s. Ireneo el Hijo fuera Luz, procedente del « lumen paternum ». Pero el Santo no admite que los valentinianos puedan invocar legítimamente tal probole « tanquam lumen a lumine » como ninguna de las demás especies de emisión.

De este modo tiene conciencia de haber rebatido con el argumento de consubstancialidad, el concepto básico de emisión valentiniana. Por eso añade :

> Praeter has autem emissiones ego quidem iam non intelligo alteram posse eos dicere, sed ne ipsi quidem alteram quandam proprietatem emissam reddentes aliquando, cogniti sunt nobis, licet valde multam de huiusmodo speciebus quaestionem habuerimus cum eis ; hoc autem solum dicunt, quoniam emissi sunt unusquisque illorum, et illum tantum cognovisse, qui se emisit, ignorans autem eum qui ante illum est [40].

Ya insinuamos arriba dos posibles escapatorias valentinianas. A base del concepto de probole « tanquam portio a massa », como lo hace expresamente Tertuliano [41]. Y a raíz de una emisión no catalogada por s. Ireneo, e indicada claramente por Tertuliano al legitimar la índole del alma, imagen del espíritu divino. La emisión divina se hallaba determinada por la Voluntad de Dios. En virtud de su omnipotencia Dios podía comunicar sus propiedades a discreción, dándole como substrato un elemento inferior al Suyo propio.

Tal emisión había de ser extremada en los escritos pseudoclementinos para resolver el problema de la multiplicidad de los seres. La idea se hallaba en el ambiente, y podía con facilidad

---

Ame 184 : véanse ad calcem algunos lugares paralelos. Agregar Salmasius, *in Epict.* 300 ss. ; Stein, *Psychologie der Stoa* 101 ss. ; Bonhöffer, *Epictet u. d. Stoa* 48 ss. max. 52 s.

[39] Véanse los inumerables testimonios de Beausobre, *Hist. Man* I. 466 ss. : para s. Ireneo cf. *Adv. Haer.* V, 27, 2 ; arriba p. 38 ss.

[40] Iren. II, 17, 9.

[41] *Adv. Prax.* 29 : véase arriba p. 644 ss.

ampararse en la psicología estoica : « Quid enim est aliud animus — preguntaba Séneca — quam *quodammodo se habens* spiritus ? » [42] La mayor o menor lejanía del elemento primigenio determina la limitación (degradativa) del substrato primero, y lo discrimina [43].

Sin salir de los valentinianos, tal degeneración era además muy compatible con la eficacia por ellos atribuída al Thelema divino, como responsable del substrato de los seres, a partir mismo del Logos.

* * *

Pero, ¿por qué el argumento *ex consubstantialitate* esgrimido continuamente por s. Ireneo contra las emisiones valentinianas no logró más tarde fortuna ? Dos razones había a mi juicio fundamentales : una, el subordinacianismo de muchos eclesiásticos ; otra, que casi todos ellos admitían la emisión « tanquam a sole radius » o « tanquam a lumine lumen » para explicar el origen del Logos.

Un ejemplo típico de subordinacianismo entre los enemigos de la probole le ofrece Orígenes. El P. Crouzel [44] trata ampliamente este punto. No voy a repetir lo dicho por él, ni recoger las controversias suscitadas por el problema. El subordinacianismo de Orígenes está fuera de duda ; y la razón básica reside en el origen mismo personal del Logos.

El Logos origeniano nace Intermediario entre Dios y los hombres, en orden a la creación y salvación de éstos.

Ha da tener todas y solas aquellas formas o propiedades substanciales ordenadas en El por Dios a la salvación de los hombres. Dios le hizo Justicia, Santificación, Luz, Vida etc. en orden a ellos. El Hijo recibe sin duda del Padre, como de fuente, tales perfecciones. Pero en el Padre se hallan de un modo trascendente, sin relación alguna hacia fuera. En cambio el Hijo las tiene esencialmente ordenadas a las creaturas como Ejemplar y Tipo substancial, llamado a imprimir su forma en ellas.

La diferencia v. gr. de la Vida (ζωή) según se trate de Dios o

---

[42] *Epla.* 50, 6 ed. Beltrami I. 175, 24 s. : otros testimonios apud Stein, *Psychologie* 104, 177. Para la categoría estoica de τὸ πῶς ἔχον Zeller, *Philosophie* III/1 p. 102 s. ; Elorduy, *Sozialphilosophie* 90 ss.

[43] Tal era la filosofía desarrollada por Plotino en *Enn.* III 3, 7 bajo el símil muy gnóstico — y aun valentiniano — del árbol, con su raíz, ramas y frutos. Y en esa misma línea se mueve M. Victorino, *adv. Ar.* IV c. 31 PL 8, 1135 CD. Puede verse Bouillet, *Ennéades* vol. II 87.

[44] *Origène* 111 ss.

del Logos está en que Dios tiene la Vida absoluta, sin distinción alguna nocional de otras formas como la Verdad, Justicia etc.... ni relación a la Vida divina participada en los hombres. Mientras en el Logos la Vida es relativa, se distingue nocionalmente de las demás formas y está esencialmente concebida como una Vida intermedia entre Dios y los hombres, y por ende necesitada de elementos en que multiplicarse como forma.

El Padre constituye el manantial de todas las perfecciones, mas no necesario. Como pudo darles consistencia en el Hijo, pudo haber dejado de dársela. El Hijo es la fuente inmediata de las perfecciones humanas, pero necesaria. Y no puede menos de derramarse en los hombres, en virtud de su misión personal de Intermediario.

No solo la Bondad y la Divinidad están en Dios de manera trascendente, y en plenitud de forma, sino aun las perfecciones del Verbo. En cambio falta en Dios probablemente la Dominación (κυριότης). Por la índole esencialmente relativa de tal atributo, Dios Padre no puede ser Señor, sino Padre del Señor. Falta en El formalmente la Luz de los hombres, aunque sea el manantial de la Luz y habite en una luz inaccesible. La Luz de los hombres lleva inherente su relación a los hombres, incompatible con la esencia y trascendencia de Dios. Y así pudiéramos ir discurriendo en torno a las demás perfecciones [45].

Agréguese que el Hijo procede « tanquam a mente voluntas » como fruto libre y espléndido del amor de Dios a los racionales, a quienes quiso manifestarse. En el Hijo cristaliza, como en su imagen, la Voluntad de Dios. Venido en virtud del Querer divino, a la existencia substancial y personal, se halla esencialmente vinculado al Querer divino en su existencia y personalidad. Y aun cuando haya procedido así (en la teoría origeniana) *ab aeterno*, el Logos lo tiene todo por gratuita concesión del Padre, quien ni para ser *el Bueno* ni *el Dios* tuvo nunca necesidad de comunicarse al Hijo.

Aquí reside la razón última del subordinacianismo origeniano. En llevando a la exegesis prejuicios doctrinales, y a fuerza de urgir cláusulas favorables, descuidando otras difíciles, lograremos decir a Orígenes lo que se nos antoje. Estudiándolo globalmente, y sobre todo en su tiempo, su teoría subordinacianista se nos presentará simplemente como una variante más de la ideología contemporánea. Tan subordinacionista como él era s. Hipólito.

---

[45] Algunas de estas ideas pueden verse en mi *Epinoia* 16 ss.

Lo mismo cabe decir, entre los eclesiásticos favorables al término *probole*, de Tertuliano, Novaciano, y otros. Su común subordinacianismo se basa en la misión creadora y soteriológica incardinada a la emisión personal del Logos. Y como tal emisión está impuesta por la Voluntad libre de Dios, el fruto llevará impreso en su personalidad el sello de origen. El cual se manifestará v. gr. en la Visibilidad o Cognoscibilidad esencial de su persona, por contraste con la Invisibilidad o Incognoscibilidad esencial de Dios Padre. El Hijo tendrá todas y solas aquellas perfecciones esenciales al Intermediario entre Dios y los hombres. Aun cuando su esencia provenga de la de Dios, nunca tendrá — según Tertuliano — la perfección inherente a una consubstancialidad perfecta. Sería absurdo arguir contra la divinidad del Hijo, fundándose en sus inferiores características o propiedades personales. En concreto sería improcedente comprometer la divinidad del Hijo porque siendo el Padre invisible, el Verbo pose como tal una índole visible.

Tocamos un punto muy significativo, y que merece algún detenimiento.

VISIBILIDAD DEL HIJO

El problema de la invisibilidad del Padre no existe. Todos los escritores cristianos armonizan en él. La cuestión se presenta con el Hijo, intermediario entre Dios y los hombres. La visibilidad del Verbo encarnado tampoco hace dificultad. La actitud de los varios autores responde a las circunstancias, muy diversas de unos a otros. De ahí la solución.

Orígenes insiste fuertemente [1] en hacer del Hijo « imagen invisible del invisible Dios ». Su tesis va contra los valentinianos (a quienes supone antropomorfitas) y subraya la invisibilidad *sensible* (corpórea) del Hijo en su naturaleza divina.

Desde otro punto de vista, el Hijo — lo afirma repetidas veces el Alejandrino [2] — en cuanto imagen, revela al Padre : el Hijo comprensible manifiesta al Padre incomprensible. Quien conoce la Imagen conoce por su medio al Prototipo. El Hijo tiene una cognoscibilidad directa e inmediata, que no posee el Padre, por la cual podemos conocer al Padre (derecha e inmediatamente) incognoscible. En sana lógica el Alejandrino que extiende la « invisibilidad » (sensible) a Padre e Hijo, enseña la inmediata « cognoscibilidad » del Hijo y la « incognoscibilidad » del Padre : haciendo del Hijo « imagen incorpórea del incorpóreo Padre » y al mismo tiempo, imagen cognoscible del Padre incognoscible.

Sin emplear esta última fórmula, Orígenes la supone igual que s. Ireneo y que Tertuliano. Sus diferencias de terminología encubren una misma mentalidad.

S. Ireneo entiende también en muchas ocasiones la visibilidad, en sentido obvio, como atributo corpóreo [3] : el Verbo es invisible,

---

[1] Cf. Crouzel, *Origène* 76 s. : véase si lubet ibid. 55 s. (Filón).

[2] Cf. Crouzel, *Origène* 80 s.

[3] *Adv. haer.* III, 16, 6 : alterum vero eorum ab invisibilibus et inenarrabilibus descendisse, quem et invisibilem et incomprehensibilem et impassibilem esse confirmant, errantes a veritate ... In omnibus autem est et homo, plasmatio Dei ; et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans : uti sicut in supercaelestibus et spiritalibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat ... III, 9, 1 : Unus igitur et idem Deus est, Pater Domini nostri, qui et prae-

el Verbo Encarnado (= el Hombre) visible; por ser el Hijo en su naturaleza divina inaccesible a los sentidos, mas no en su naturaleza humana [3a].

Pero hay también ocasiones en que el Santo entiende la visibilidad (resp. invisibilidad) como sinónimo de cognoscibilidad (resp. incognoscibilidad) [4].

---

cursorem per prophetas missurum se promisit; et salutare suum, id est Verbum suum, visibile effecit omni fieri carni, incarnatum et ipsum, ut in omnibus manifestus fieret rex eorum. IV, 24, 2: et huius (= Dei Unius) Verbum naturaliter quidem invisibilem, palpabilem et visibilem in hominibus factum, et usque ad mortem descendisse ... III, 11, 5: quoniam Deus... benedictionem escae et gratiam potus in novissimis temporibus per Filium suum donat humano generi, incomprehensibilis per comprehensibilem et invisibilis per visibilem; quum extra eum non sit, sed in sinu Patris exsistat. Cf. si lubet Loofs, *Theophilus* 355 s.; Houssiau, *Christologie* 73 n. 2.

[3a] S. Ireneo destaca muy bien el contraste entre el Verbo *Invisible*, antes de su Encarnación, y el Verbo *Visible* (= Encarnado): « In praeteritis enim temporibus dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum (ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος), cuius secundum imaginem homo factus fuerat ... Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat imago eius; et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem *invisibili* Patri per *visibile* Verbum (ἀοράτῳ πατρὶ διὰ τοῦ βλεπομένου λόγου)»: *adv. haer.* V, 16, 2: para el texto griego cf. Holl, *Fragmente* TU XX/2 p. 77; Loofs, *Theophilus* 250 ss.

A primera vista — teniendo en cuenta la versión latina — diríase que no hay diferencia entre la Invisibilidad del Padre y la Invisibilidad del Verbo antes de encarnado. Basta sin embargo releer el contexto, sobre todo en griego, para ver que s. Ireneo solo habla *aquí* de la visibilidad o invisibilidad « sensible » del Verbo, no de su « incognoscibilidad o cognoscibilidad natural ». Resulta decisiva la última línea, donde *Iren. lat.* traduce por *visibile Verbum* el original τοῦ βλεπομένου λόγου. En la creación del hombre — discurre el Santo — el Verbo no *se mostraba* a los sentidos. En su Encarnación *se manifestó* a los sentidos. De Invisible (a la vista, no a la inteligencia) pasó a ser visible (βλεπόμενος λόγος) a los ojos. Semejante terminología, demasiado obvia en su significado, le deja libre a s. Ireneo para volver sobre el « videre » (ὁρᾶν) en sentido de « conocer »: cf. *adv. haer.* IV, 20, 5-7: los testimonios apud Loofs, *Theophilus* 20 ss.

[4] *Adv. haer.* IV, 6, 6: Sed per legem et prophetas similiter Verbum et semetipsum et Patrem praedicabat; et audivit quidem universus populus similiter; non similiter autem omnes crediderunt. Et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur, etiamsi non omnes similiter credebant ei; sed omnes viderunt in Filio Patrem: invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius. Et propter hoc omnes Chris-

La cláusula « invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius » se presta a interpretaciones. Por el contexto denota una idea conocida ya de los valentinianos : el Hijo, como tal (no precisamente en cuanto Encarnado) es la manifestación o « lo comprensible » del Padre ; así como el Padre constituye lo « incomprensible » del Hijo. Fórmula relativa a la cognoscibilidad de Padre e Hijo, orientada al hombre, en cualquiera de las economías (del Antiguo y Nuevo Testamento), con independencia de la Encarnación, que constituye un caso particular.

Lo repite a poco el mismo s. Ireneo al decir : « Omnia autem Filius administrans Patri, perficit ab initio usque ad finem, et sine illo nemo potest cognoscere Deum. Agnitio enim Patris Filius ; agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata » [5].

Houssiau [6] se esfuerza po referir al Hijo Encarnado las notas de « visible » (ὁρατός), « comprensible ») (καταληπτός), « medida » (μέτρον). Según él, solo es visible y comprensible el Hijo Encarnado, en su naturaleza humana. Pero ¿ qué valor tendría esta doctrina en polémica contra los valentinianos (resp. marcionitas), si todos (valentinianos y marcionitas) la admitían de buen grado ?

¿ Qué significa además la insistencia de s. Ireneo en extender la Visibilidad del Hijo (resp. del Hijo « Agnitio Patris ») a la economía de la Ley y de los Profetas, y aun a la que presidió la creación del mundo ?

Houssiau no parece haberse detenido a estudiar la relación *personal* entre el Padre y el Hijo, en lo relativo al conocimiento humano. La polémica de s. Ireneo iba derechamente a subrayar la estricta homogeneidad en la Economía del Antiguo y Nuevo Testamento, en punto al conocimiento de Dios por el hombre. Dios es y era personal y directamente inaccesible al Hombre, y solo accesible por el Hijo como « elemento personalmente comprensible, visible, cognoscible, en cuanto manifestación (e imagen) personal del Padre ». Así fué antes aún de la Encarnación del Verbo. Aun entonces — contra la tesis valentiniana y marcionítica — el

---

tum loquebantur praesente eo et Deum nominabant. Sed et daemones videntes Filium dicebant (*Mc* 1, 24) : *Scimus te qui es, sanctus Dei* ; et tentans diabolus, videns eum, dicebat (*Mt* 4, 3) : *Si tu es Filius Dei* : omnibus quidem videntibus et loquentibus Filium et Patrem, non autem omnibus credentibus.

[5] *Adv. haer.* IV, 6, 7 : cf. también IV, 4, 2 : Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum : et mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum.

[6] *Christologie* 73.

único verdadero Dios se daba a conocer mediante el Verbo su Hijo, como en el Nuevo Testamento, que no aportó un nuevo régimen cognoscitivo : todos conocieron al Padre en el Hijo, porque lo invisible del Hijo (a saber lo incomprensible, lo representado y manifestado en El como en imagen) es y era el Padre, así como lo visible del Padre (lo comprensible, la imagen accesible y cognoscible de Dios) es y era siempre el Hijo [7].

El Hijo es medida del Padre, porque Le comprende (mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum). Lo cual tiene lugar en virtud de la persona misma del Hijo, pues sólo el Hijo, en cuanto tal, conoce al Padre, y puede manifestárselo a los demás.

Hacer intervenir necesariamente al Verbo Humanado en el conocimiento del Padre equivale a limitar el conocimiento divino por el Hijo (quoniam et capit eum) a la Economía Nueva, según la tesis valentiniana y marcionítica ; y a mediatizar el sentido del término *Filius*, ratificado como sinónimo del Verbo (= manus Patris) en pasajes paralelos [8].

Por lo demás esta teoría del Hijo personalmente asequible (= visible) y del Padre inasequible (= invisible) era entonces común a valentinianos y a eclesiásticos [9].

Singularmente la desarrolló Tertuliano, en su tratado trinitario *adversus Praxean* [10].

---

[7] Sed omnes *viderunt* (= cognoverunt) in Filio Patrem : invisibile etenim (seu incognoscibile) Filii Pater, visibile (= cognoscibile) autem Patris Filius : IV, 6, 6 in fine.

[8] *Adv. Haer.* IV, 19, 2 ss. Houssiau (*Christologie* 73 n. 4) pasa por alto la dificultad de este pasaje, que no está en función de la actividad demiúrgica, como él imagina. Cf. ibid. 3 initio : Si autem plenitudinem et magnitudinem manus eius (= Verbi) non comprehendit homo, quemadmodum poterit quis intelligere aut cognoscere in corde tam magnum Deum ... El Verbo en cuanto medida del Padre, le comprende haciéndole asequible para nosotros ; mas no por eso nos da a conocer su plenitud y magnitud en este mundo. Sólo en los tiempos del reino (*adv. haer.* V, 33 ss.) llegaremos a conocerle « secundum comprehensionem », preparándonos a la visión inmediata del Padre.

[9] Cf. si lubet Feder, *Justin* 96.

[10] *Adv. Prax.* 14, 3 ss. Iam ergo alius erit qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri, qui videbatur, et consequens erit, ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis, sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiae summam, quae est in coelis, radium autem eius toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur. Hic ex diverso volet aliquis etiam filium invisibilem con-

En el fondo, Orígenes, s. Ireneo y Tertuliano sostienen lo mismo : la invisibilidad o incognoscibilidad del Padre, y la visibilidad o cognoscibilidad del Hijo. El Padre es lo invisible del Hijo, el Hijo lo visible del Padre. Bien entendido, en sus relaciones personales, y con anterioridad a la Encarnación.

* * *

Tornemos a las páginas de s. Ireneo contra la « probole » y a la razón por él esgrimida (*ex consubstantialitate*). El Santo no entiende otra consubstancialidad que la perfecta, con igualdad absoluta de atributos entre emitente y emitido. No así Tertuliano y Orígenes, en las relaciones entre el Padre y el Hijo. Según ellos, si la determinante de la divinidad (resp. generación o « probole ») del Hijo es la Voluntad de Dios, lo será en la medida positivamente fijada por Ella. Su comunicación a El tendrá lugar mediante una consubstancialidad *sui generis*. Y desde luego, nunca Tertuliano ni Orígenes arguirán en contra de la generación divina del Logos, fundados en que su consubstancialidad no tiene lugar *ad aequalitatem*, por no ser iguales en todos sus atributos.

* * *

Al subordinacianismo de tales escritores va unido el tecnicismo adoptado para explicar el origen del Logos. Algunos de ellos no tienen reparo en completar la especie « tanquam lumen a lumine » con las tres clásical « tanquam a sole radius, a fonte flumen, a radice arbor ». Sin recelo alguno por la concepción escondida en ellas, bien poco favorable a la consubstancialidad estricta.

No extrañemos por tanto la poca o nula resonancia que halló entre los primeros escritores eclesiásticos el argumento ex consubstantialitate esgrimido contra las emisiones valentinianas, y con insistencia, por s. Ireneo. Ni ellos siquiera admitían una estricta consubstancialidad, sino sólo la compatible con una generación libre, determinada en orden a la creación y salvación de los hombres. A título personal de Intermediario entre Dios y los hombres, único que legitima su existencia, el Logos participa de la divinidad, mas no es *El Dios* (ὁ Θεός).

---

tendere, ut sermonem, ut spiritum, et dum unam conditionem patris et filii vindicat, unum potius atque eundem confirmare patrem et filium. Sed diximus scripturam differentiae patrocinari per visibilis et invisibilis distinctionem ... Sigue así largamente con un verdadero tratadito sobre la diferencia del Padre y del Hijo en cuanto a la visibilidad (= cognoscibilidad) : *adv. Prax.* 14-16 ; cf. también *adv. Marc.* lib. V, 19, 3 CC I. 721, 13 ss. Véase supra 643 s.

S. IRENEO Y EL ὁμοούσιος

Las anteriores conjeturas en torno al silencio del argumento *ex consubstantialitate* contra la probole valentiniana nos llevan de rechazo al propio s. Ireneo. ¿ Qué valor dió el Santo a tal argumento ? ¿ Escribía sólo ἀγωνιστικῶς, o blandía un argumento en toda regla ?

En una historia tan larga de animadversión para la probole valentiniana, como la que corre desde s. Justino hasta Nicea, sólo s. Ireneo ha hecho valer el argumento de la consubstancialidad. ¿ Es que efectivamente admitía el Santo la perfecta consubstanlidad entre el Padre y el Hijo ?

Subrayemos un hecho. El término ὁμοούσιος aparece por vez primera en el cristianismo, entre los gnósticos valentinianos y en Basílides [1]. Por ello hubo de suscitar graves sospechas en su aplicación a la teología del Logos, que se dejaron sentir furtemente ya en el concilio de Antioquía (a. 268) contra Pablo de Samosata [2].

Es fácil que s. Ireneo tuviera contra el ὁμοούσιος tanta prevención como contra la προβολή, y envolviera en un mismo anatema dos términos, que nacieron juntos en campo heterodoxo y trinitario. ¿ Los relacionó entre sí con algún lazo íntimo, peyorativo ? Por solas sus páginas resulta aventurado afirmarlo. Pero una significativa proyección histórica podrá aleccionarnos. Según testimonio de Sócrates [3], hubo en Nicea cinco obispos — los cinco Eusebianos — que se opusieron a firmar la fe nicena, por el término ὁμοούσιος. Eran Eusebio de Nicomedia, Teognis de Nicea, Maris de Calcedonia, Teonas de Marmárica y Segundo de Tolemaida [4].

> Decían que ὁμοούσιον era lo que procede de algo o por participación (κατὰ μερισμόν) o por flujo (κατὰ ῥεῦσιν), o por emisión (κατὰ προβολήν). Y [esta última, la procesión] por emisión [podía significar una procesión] como el germen (que sale) de sus raíces (ὡς ἐκ ῥιζῶν βλάστημα) ; por flujo, como los hijos de los padres ; por división, como

---

[1] Cf Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 183 ss. ; Prestige, *Dieu* 172 s.

[2] Cf. de Riedmatten, *Actes* p. 105 ss. ; Kretschmar, *Trinität* 17 s. n. 6 ; Prestige, *Dieu* 175 ; Bardy, *Paul de Samosate* 258 ss.

[3] HE I, 8 PG 67, 68 C. Cf. Beausobre, *Hist. Man.* I 542.

[4] Cf. Bardy, *Lucien* 306 s.

> dos o tres piezas de oro proceden de la masa de oro. En ninguna de tales formas es el Hijo (en su procesión del Padre). Por eso alegaban no condescender con la (fórmula nicena de) fé. E injuriando grandemente el término ὁμοούσιος, no quisieron suscribir a la deposición de Arrio [5].

Constantino trató de persuadirles a que firmaran la fórmula, haciéndoles saber no entendía el ὁμοούσιον « según las pasiones propias de los cuerpos, ni por división (κατὰ διαίρεσιν), ni por cierto segmento del Padre (κατά τινα ἀποτομὴν τοῦ Πατρός» [6]; se trataba de la consubstancialidad compatible con una naturaleza intelectual e incorpórea.

Lo propio hicieron los Padres en sus discusiones. Según ellos, el origen ἐκ τοῦ πατρός sólo quería decir que el Hijo venía de la substancia misma del Padre; no que existiera como parte del Padre (οὐ μὲν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ πατρός) [7]. Ni había por qué tomar el vocablo ὁμοούσιος

> a la manera de los cuerpos, ni como entre animales mortales. Pues no es (el Hijo consubstancial al Padre) por separación de la substancia (κατὰ διαίρεσιν τῆς οὐσίας), ni por corte (κατὰ ἀποτομήν) o alteración de la substancia y virtud del Padre. La naturaleza ingénita es extraña a todo ello [8].

Tales noticias son significativas. Indican la unión íntima entre los conceptos de *probole* y de ὁμοούσιος. Aquella pasaba por una « emisión material » o animal. El ὁμοούσιος por una consubstancialidad asimismo material. Ambos dentro de una tradición invocada por los Eusebianos, a juzgar por el tecnicismo de las emisiones alegado por ellos.

La actitud de los Eusebianos puede muy bien justificarse históricamente. El hecho de que los primeros creadores de ambos conceptos fueran los valentinianos resulta elocuente. Tomando la *probole* por sinónimo de « emisión animal » — y en esto se hallaban de acuerdo arrianos, católicos, y eusebianos — ¿no era

---

[5] Sócrates l. c. Cf. si lubet, Bull, *Defensio* II c. l. per totum.

[6] Sócrates HE I, 8 PG 67, 72 B.

[7] Cf. ibid. PG 67, 73 B. - En este mismo sentido se podría hacer valer Clem. Al. *Strom.* II, 74, 1 donde se relaciona lo consubstancial con la partición divina (ὁμοούσιοι/μέρος) : cf. si lubet Zahn, *Supplementum Clementinum* 139 n. 3.

[8] Sócrates HE I, 8 PG 67, 76 A.

obvio tomar igualmente por consubstancial en el orden de la materia el concepto y término ὁμοούσιος, nacido a una con la *probole* ? ¿ No era acaso entre los valentinianos lo ὁμοούσιον algo entrañado en el emitente y emitido, a raíz de la *probole* ?

Las páginas que el Santo había dedicado a refutar las *emisiones* valentinianas, testimoniaban la importancia de la consubstancialidad vinculada a ellas. Sus raciocinios envolvían en una misma conotación peyorativa ambos términos, como si toda *probole* llevara consigo una consubstancialidad tan material como ella.

Que yo sepa, el Santo nunca parece haber hablado por cuenta propia — ciertamente no con el término ὁμοούσιος — para significar las relaciones entre el Padre y el Hijo [9].

Ningún otro escritor adverso a la *probole* valentiniana echa mano de la consubstancialidad para rebatirla ; los demás insisten simplemente en su índole animal, como emisión « tanquam a pecude pecus ». Por otra parte s. Ireneo se detiene en el argumento *ex consubstantialitate*, sin adoptar por su cuenta el término ὁμοούσιος, que vincula a la probole con el mismo denominador común de materia o corporeidad. ¿ Arguía el Santo « ad hominem » haciendo valer como premisa decisiva la noción valentiniana de ὁμοούσιος vinculada, según él, a la *probole* ?

Yo así lo creo. Hasta qué punto el Santo se atuvo a los elementos valentinianos, no interesa aquí. Las anteriores consideraciones

---

[9] Véanse los testimonios alegados por Bull, *Defensio* II, 5, 1 ss. No obstante su empeño por hacerle defensor del ὁμοούσιος niceno, ninguno de los textos alegados le recoge siquiera en versión latina, a pesar de su empleo frecuente, polémico, contra los valentinianos. Sin salir de Iren II, 17 indico algunas cláusulas bien significativas : II, 17, 2 : « et utrum *eiusdem substantiae* existebant his qui se emiserunt... ; ibid. 3 : « vel generationes Patris erunt eiusdem substantiae ei... vel ex altera quadam substantia... unde haec dissimilis substantia intra illud quod est incorruptelae pleroma » ; ibid. 4 : « eiusdem autem substantiae cum sint » ; ibid. 5 : « cum sint eiusdem substantiae » ibid. 6 : « eiusdem enim substantiae omnes invenientur cum Patre » ; ibid. 7 : « eiusdem substantiae et de eodem omnes cum sint : et eas quae ex eo sunt emissiones, eiusdem substantiae cum sint cuius et ipse ». Agregar los testimonios recogidos por Mendizábal, *Homoousios* 60 ss. a los cuales se ha de sumar uno precioso de Clemente Al. hablando contra los herejes (valentinianos). Dice así (*Strom* II, 74, 1 St. II. 152, 6 ss.) : « Empero Dios no tiene relación alguna física con nosotros, como pretenden los fundadores de las herejías... como no se atreva alguien a llamarnos parte suya y consubstanciales con Dios (μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ) ». Puede verse PG 8, 1012 s. nota 3 ; Bardy, *Paul de Samosate* 253 s.

pueden explicar — y ello basta — que los argumentos antivalentinianos sacados del ὁμοούσιος hayan aparecido y desaparecido con s. Ireneo.

Ningún escritor posterior, anteniceno, les ha resucitado, probablemente porque nadie logró depurar el término ὁμοούσιος ni siquiera el concepto de consubstancialidad, hasta los días de Nicea.

LA GENERACION INENARRABLE

Pero demos un paso más. Suponiendo en efecto que s. Ireneo no recogió por su cuenta el término ὁμοούσιος, por creerlo esencialmente viciado con la probole valentiniana ; y dando al argumento *ex consubstantialitate* del Santo un valor puramente polémico, *ad hominem*, cabe todavía preguntar : ¿ admitió la doctrina nuestra de la consubstancialidad del Hijo con el Padre ? A haber enseñado el origen del Hijo, por una generación como la humana, el Santo nunca hubiera tenido escrúpulo en tal consubstancialidad. Lo mismo, si hubiera admitido la emisión « tanquam a lumine lumen ».

S. Ireneo fué extremadamente reservado para tocar el tema de la procesión del Verbo. Constante en subrayar su coexistencia con el Padre, se muestra precavido, como pocos eclesiásticos, al abordar la índole de la generación del Logos. Temía quizás incurrir en lo que reprendía entre los gnósticos. La trascendencia de Dios parecíale atajar todo intento de penetrarla. Insistió en la simplicidad y homogeneidad divinas, hasta el punto de eliminar toda distinción nocional. Son célebres a este respecto dos fragmentos suyos :

> Multum enim distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus ; et simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est [1] ; totus quum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum, quemadmodum adest religiosis ac piis dicere de Deo... [2].

Por analogía con las actividades anímicas del hombre, el Santo desconfía llegar legítimamente a Dios :

> quod quidem omnes videlicet sciunt, quoniam in hominibus quidem consequenter dicatur ; in eo autem qui sit super omnes Deus, totus Nus et totus Logos quum sit,

[1] Cf. Novat. *trin.* 5 (18, 6 ss.) ; Greg. Elvira, *tract. Orig.* 5, 6 ss. ; cf. Jordan, *Novatian* 20, 76.

[2] Iren II, 13, 3.

quemadmodum praediximus, et nec aliud antiquius, nec posterius, aut aliud alterius habente in se, sed toto aequali et simili et uno perseverante, iam non talis huius ordinationis sequitur emissio. Quemadmodum qui dicit eum totum visionem et totum auditum — in quo autem videt, in ipso et audit, et in quo audit, in ipso et videt — non peccat:sic et qui ait, totum illum sensum et totum verbum, et in quo sensus est, in hoc et verbum esse, et verbum esse eius hunc Nun, minus quidem adhuc de Patre omnium sentiet ; decentiora autem magis quam hi, qui generationem prolativi hominum verbi transferunt in Dei aeternum Verbum, ct prolationis initium donantes et genesin, quemadmodum et suo verbo. Et in quo distabit Dei Verbum, immo magis ipse Deus, quum sit Verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis ? [3]

S. Ireneo no ve modo de urgir las analogías de la actividad intelectual e incorpórea del alma humana con la divina [4]. La simplicidad absoluta de Dios se lo prohibe. En Dios, según él, la *realidad* simple hace que todo sea Inteligencia, Verbo y Pensamiento a un tiempo. Nada es anterior a nada. Los valentinianos se basan en afecciones y actividades humanas, sin entender — así s. Ireneo — que tales afecciones afectan esencialmente a un animal compuesto. En el hombre se explica bien que del Nous venga la Ennoia ; de la Ennoia la Enthymesis ; de la Enthymesis el Logos. Se explica asimismo que la mente esté unas veces en silencio, otras hablando. Pero la simplicidad divina elimina toda composición y orden distinto de actos : prohibe igualmente el tránsito de la quietud al trabajo. Dentro mismo del hombre hay inadecuación entre el verbo mental y el prolaticio ; aquel nace de golpe, éste se desarrolla por partes.

En Dios no hay, como en el hombre, mente y lengua, elemento espiritual y corpórco. Todo El es espíritu, mente, verbo [5]. Introducir en El la distinción entre la Mente y el Nous como algo pro-

---

[3] Iren II, 13, 8 ; II, 28, 2-6 ; cf. Pohlenz, *Stoa* II. 199.

[4] Cf. si lubet Petau, *trin.* V c. 6 per totum.

[5] S. Ireneo se hace eco de una doctrina muy general, especialmente desarrollada por Plinio, *Naturalis Hist.* II, 7, 14, y que se dejaría sentir en Clemente Al. *Strom.* VII, 5, 5 y 37, 6 ; en las ps. clementinas (cf. *Homil.* XVII, 7, 3 Rehm 232, 21) ; en Claudiano Mamerto (*de statu animae* I, 21 CSEL vol. XI p. 77) y en Victricio de Rouen (*de laude Sanctorum* PL 20, 450 B) : « Quacumque in parte totus est sensus, totus visus, totus animi, totus sui » :

ferido por aquella equivale a hacerle compuesto [5a]. Distinguir además entre el Nous y el Logos es subrayar todavía más la composición, y degradar la Generación inenarrable del Verbo hasta la prolación material específica del verbo humano, esencialmente compuesta y por partes, en virtud de la limitación material impuesta por la lengua al pensamiento del espíritu.

Resulta pues totalmente ilícito comparar la prolación o generación del Verbo divino, con la del humano, atribuyéndole un principio y génesis como los del verbo humano. Nuestros conceptos, atribuídos a Dios, introducen en El una composición incompatible con su absoluta simplicidad [6]. El Santo no acierta a ver el significado íntimo del argumento *ex analogia*, ni lo legítimo de la distinción nocional, para justificar las expresiones escriturarias, aun dentro de una realidad simple. Dijérase que para él las nociones valentinianas de Nous, Logos, Ennoia trataban de explicar *per univocitatem* las emisiones divinas. Como si no hubiera entre el conocimiento *per revelationem* y el unívoco e inmediato de Dios, otro *per analogiam* justificable por comparación con realidades y conceptos humanos.

Sin salir de la naturaleza que nos rodea — discurre el Santo — hay innumerables misterios a que no llega nuestra inteligencia. Así por ejemplo, la causa de las inundaciones del Nilo [7], la morada habitual de las golondrinas que aparecen en primavera para ausentarse el otoño [8], las mareas del Océano [9], la razón de los fenómenos atmosféricos [10].

A fortiori se nos escaparán los misterios de la Escritura, que por su índole espiritual son menos asequibles a nuestra condición material y sensible. Algunos entendemos por pura gracia de Dios [11]; pero quedan otros innumerables, sólo accesibles a Dios. Abandonémosle a El su solución, sin poner en peligro nuestra fe. En el

---

cf. C. Weyman en *Wochenschrift für classische Philologie* 1894 p. 1030 : compendiado por J. Mulders, *Victricius* 37 s. n. 122.

[5a] Desde otro punto de vista impugna Plotino (*Enn.* II, 9, 1, 23 ss. 33 ss.) la pluridad de νοῦς : cf. Schmidt TU 20/4 p. 38 n. 2.

[6] Cf. si lubet Bull, *Defensio* III, 1, 13 ; Spanneut, *Stoïcisme* 316 n. 83.

[7] Cf. la literatura sobre este punto en Diels, *Doxographi* 226 s. ; Usener, *Götternamen* 13 s. ; Reinhardt, *Kosmos und Sympatie* 361, 1 ; y la bibliografía de Festugière CH t. IV. 63 n. 43.

[8] Cf. Séneca, *nat. quaest.* X c. 24.

[9] Cf. Aet. *Plac.* III. c. 17 apud Diels, *Doxographi* 382 s.

[10] Iren II, 28, 2 ; cf. *Job* 38. Recurso análogo en s. Basilio : cf. Dörries, *de Spiritu Sancto* 12.

[11] Cf. los autores citados por Feuardent apud Stieren II. 824.

reino mismo del Padre no todo se nos esclarecerá. También allá persevera la Economía esencial a las relaciones entre Dios Maestro, y el hombre dicípulo. Siempre tendrá El que enseñarnos, y siempre habremos de aprender :

> Si ergo in rebus creaturae quaedam quidem eorum adiacent Deo, quaedam autem et in nostram venerunt scientiam ; quid mali est, si et eorum, quae in Scripturis requiruntur, universis Scripturis spiritualibus exsistentibus, quaedam quidem absolvimus secundum gratiam Dei, quaedam autem commendamus Deo ; et non solum in hoc saeculo, sed et in futuro, ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quae sunt a Deo ? Sicut et Apostolus dixit, reliquis partibus destructis, haec tunc perseverare, quae sunt, fides spes et caritas [12]. Semper enim fides, quae est ad magistrum nostrum permanet firma, asseverans nobis quoniam solus vere Deus, et ut diligamus eum vere semper, quoniam ipse solus Pater ; et speremus subinde plus aliquid accipere, et discere a Deo, quia bonus est et divitias habens indeterminabiles et regnum sine fine et disciplinam immensam [13].

Entre los misterios que el Santo encomienda para la ciencia futura del reino se encuentra el de la generación inenarrable del Verbo. El propio Hijo de Dios no sabía del día del Juicio final. ¿ No será temeridad incalificable pretender penetrar la inefable aparición del Hijo ? [14]

Tampoco sabemos cómo ni de dónde emitió Dios el substrato material de que formó luego el mundo [15]. Bástanos saber que lo

[12] Cf. 1 Cor. 13, 13. Véase Estius in h. l. y R. Massuet, *Dissertationes in Irenaei libros* III a. 8 n. 107 ; y sobre todo P. Henry, *Manet autem fides* (1 Cor 13, 13). *L'exégese d'Origène de* 1 *Cor* 13, 13 Roma 1951 (extrait). - Cf. asimismo Iren IV, 12, 2 ; Tert. *pat.* 12 in fine.

[13] Iren. II 28, 3.

[14] Iren II, 28, 6 initio. - En S. Ireneo está claro que tal ignorancia afecta al Hijo, no precisamente « secundum humanitatem ». El Santo tomaba el texto de *Mc* 13, 32 en su más plena significación, sin prevenir dificultades (cf. e contra ps. Vigilio, *C. Varimadum* I c. 42 PL 62, 380 B). No podía imaginar la importancia capital que su interpretación habría de adoptar en las controversias arrianas (cf. s. Basilio, *epist.* 236, 2 PG 32, 877) : véase Hefele, *Hist. Conc.* I/1 p. 366 ; y sobre todo Lebreton, *Trinité* I. 559 ss. (*Note* C) con abundantísimo material.

[15] Iren II, 28, 7 : Hoc autem idem et de substantia materiae dicentes, non peccabimus, quoniam Deus eam protulit. Didicimus enim ex Scripturis,

emitió, en virtud de su dominio universal, del cual se sustraería un elemento preyacente. *A fortiori* habremos de ignorar cómo engendró Dios a su Hijo.

La Escritura misma, al llamar inenarrable a la generación del Hijo[16] se nos adelanta a cortar toda posible analogía con las generaciones animales, y aun con las emisiones espirituales humanas ; pues unas y otras son bien conocidas del hombre y enarrables. Los valentinianos se imaginan haber inventado algo grande con sus emisiones y analogías humanas, llevándolas a la explicación de la generación divina del Verbo. Pretender explicar lo Inenarrable por algo tan fácilmente enarrable como las emisiones anímicas, resulta contradictorio.

¿ Qué actitud conviene pues tomar ante el problema de la generación del Verbo ? La confesión de nuestra ignorancia, en armonía con el silencio de la Escritura.

> Si quis interrogat : Antequam mundum faceret Deus, quid agebat ?[17] dicimus quoniam ista responsio subiacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, Scripturae nos docent : quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat. Subiacet ergo haec responsio Deo, et non ita stultas et sine disciplina blasphemas adinvenire velle *prolationes* (προβολάς), et por hoc quod putas te invenisse *materiae prolationem*, ipsum Deum, qui fecit omnia, reprobare[18].
>
> Si quis itaque nobis dixerit : Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est ? dicimus ei, quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem[19], aut quolibet quis nomine vocaverit genera-

---

principatum tenere super omnia Deum. *Unde autem* vel quemadmodum emisit eam, neque Scriptura aliqua exposuit, neque nos phantasmari oportet, ex opinionibus propriis infinita coniicientes de Deo ; sed agnitionem hanc concedendam esse Deo.

La idea pasó a s. Hipólito, *C. Noetum* c. 16 (Nautin 261, 6 ss.) : « ¿ No te basta saber que Dios creó el mundo, sino que te atreves a inquirir de dónde lo hizo (πόθεν ἐποίησεν)... ? » Nautin, *Hippolyte* 185 no señala la probable fuente hipolitiana.

[16] Cf. Is. 53, 8 : véase la nota de Feuardent, apud Stieren II 825.

[17] Véase lo dicho arriba (p. 179 ss) sobre un planteamiento análogo en Orígenes, *de Princ.* III, 5, 3.

[18] Iren II, 28, 3.

[19] Cf. Houssiau, *Christologie* 165 n. 1.

tionem eius inenarrabilem existentem, nemo novit ; non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus, neque Basilides, neque angeli, neque archangeli, neque principes, neque potestates, nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius. Inenarrabilis itaque generatio eius quum sit, quicunque nituntur generationes et prolationes enarrare, non sunt compotes sui, ea quae inenarrabilia sunt enarrare promittentes [20].

S. Ireneo no quiere hacer valer, como Orígenes [21], la noción aristotélica de los Homónimos, que sólo tienen de común el nombre, no la razón por él significada. El Alejandrino la aplicaba a la ira, furor, penitencia, sueño divinos; para justificar algunas expresiones escriturarias, a primera vista antropomórficas. Con esta ocasión apuntaba una idea, que probablemente hubiera sido subrayada por los valentinianos.

Ni el Logos (o palabra) de El (= de Dios) es tal cual (es) el de todos [22]. Porque ninguno hay cuya Palabra (o Logos) sea viviente, ninguno cuyo Logos sea dios, ninguno cuyo Logos estuviera en el principio delante de aquel cuya Palabra (lo) estaba. Aun cuando estaba sólo, de algún Principio era (= procedía el Logos). Así también la Ira de Dios no era ira de ninguno que tenga ira [23]. Y así como el Logos de Dios tiene algo extraño que no tiene ningún otro Logos, sea el que fuere, y tiene de extraordinario el ser Dios y el ser Logos subsistente, vivo, el existir por

---

[20] Iren II, 28, 6.

[21] Cf. *Hom.* XX, 1 *in Jer.* (III. 177, 10 ss. max. 18).

[22] La animadversión origeniana ante la analogía de la natividad del Verbo con la προφορὰ πατρική podía ser tradicional en Alejandría. Era ya de Clemente (*Strom* V, 6, 3 St II. 329, 20 ss.) : cf. si lubet Cadiou, *Jeunesse* 351. Y continuó mucha más tarde con s. Atanasio, *C. Gentes* c. 40 s. PG 25, 81 A ss. ; con Dídimo, *de Spiritu Sto.* c. 35 PG 39, 1064 AB (cf. supra p. 586) : « Porro Deus simplex et incompositae spiritualisque naturae, neque aures, neque organa, quibus vox emittitur, habet ; sed solitaria incomprehensibilisque substantia nullis membris partibusque componitur »; c. 38 col. 1066 A : « Quia ergo omnis humana vox nihil potest aliud iudicare quam corpora, et Trinitas, de qua nunc nobis sermo est, omnes materiales substantias superat, idcirco nullum verbum potest ei proprie coaptari, et eius significare substantiam, sed omne quod loquimur, καταχρηστικῶς, id est, abusive est, et de incorporalibus cunctis, et maxime cum de Trinitate loquimur » ; véase también c. 62 col. 1084 C ss. ; Eusebio, *Dem. Evang.* IV c. 15 PG 22, 301 C ss.

[23] El sentido : no era como la ira de un iracundo.

sí, el ministrar al Padre : así dondequiera se nombra (en la Escritura) la llamada Ira de Dios, tiene algo de extraño y ajeno a toda ira del iracundo [24].

Todo esto lo sabían demasiado los valentinianos, familiarizados como estaban con la dialéctica del Estagirita. Las líneas origenianas responden exactamente a su mentalidad, hecha a la alegoría escrituraria y filosófica. Es fácil imaginar qué impresión hubieron de hacer en ellos los argumentos de san Ireneo.

El Santo se niega a aventurar nada sobre la índole de la « generación inenarrable ». Su reserva podrá ser interpretada con mayor o menor benevolencia [25]. En la polémica con los valentinianos, que habían orquestado excesivamente la prehistoria del mundo, mediante la descripción abigarrada del Pleroma, significaba muy bien una reacción a favor de la sobriedad. s. Ireneo hubiera quizás adoptado otra actitud ante la doctrina sobria de eclesiásticos, como s. Justino y Teófilo Antioqueno, con su distinción entre el Logos inmanente y el prolaticio [26]. Pero en vista de los excesos a que se prestaba la filosofía del Logos aplicada a la generación del Verbo divino, prefirió atenerse al misterio insinuado en *Is.* 53,8 : « Generationem eius quis enarrabit ? » [26a].

Estaba en su derecho para urgir el misterio. Tanto más, cuanto que siempre concibió las *emisiones* (αἱ προβολαί) valentinianas como prolaciones materiales. Tan materiales como la prolación oral o como la típica de las generaciones humanas.

En lucha con los arrianos, s. Atanasio habría de propugnar una actitud parecida :

> No conviene inquirir cómo el Logos viene de Dios, o cómo es esplendor de Dios, o cómo Dios engendra, o cuál es la índole (ὁ τρόπος) de la generación de Dios [27].

---

[24] Cf. PG 13, 500 CD. Véase Pohlenz, *Vom Zorne Gottes.*

[25] Cf. Lebreton, *Trinité* II. 554 ; Houssiau, *Christologie* 164 ss.

[26] Cf. Houssiau, *Christologie* 163 ss.

[26a] Recuérdese no obstante que los gnósticos conocieron el texto isaiano y le admitieron de buen grado, en toda su fuerza : cf. *Cod. Bruce* ed. Schmidt GCS 361, 13 s. ; ed. *Baynes, Treatise* 177 : « unspeakable as to his generation (γενεά) ».

[27] *Orat. II C. Arian.* c. 36 : lo mismo en las relaciones entre el Espíritu Santo y la divinidad. Las verdades de fé no consienten un conocimiento perfecto (ἀπεριέργαστον). Kuhn, *Dreieinigk.* 478. n. 1 cita en sentido análogo a Basil. *Homil. adv. calumn. s. Trin.* 3 ; Greg. Nac. *Orat.* 42 § 18 ; *Orat.* 20 § 9 ; Ambros. *de fide ad Grat.* I c. 10 ; *Expos. in Luc.* IV § 71 ; VI § 93.

* * *

S. Ireneo se hace fuerte en el texto isaiano sin discutir su aplicación. Más tarde habría de referirlo a la generación humana [28], pero sin excluir su aplicación primera a la divina [29].

A. Houssiau [30] se pregunta si la reserva de Ireneo sobre la generación divina del Verbo se ha de extender a la controversia cristológica, desarrollada en el libro III. Y contesta : « Il exclut certes la distinction entre le Monogène et le Verbe, mais proscrit-il égalemen la génération du Verbe Monogène par Dieu ? Sans déduire que le Verbe soit inférieur au Père, il parle de la génération du Fils. On doit en tout cas reconnaître que l'aphorisme « Dieu est tout entier Verbe » ne reparaît pas dans les discussions propremente christologiques ».

No entiendo demasiado esta respuesta. S. Ireneo distingue muy bien al Hijo de Dios antes y después de hacerse hijo del Hombre :

> Propter hoc enim Verbum Dei homo et qui Filius Dei est Filius hominis factus est (ut homo) commixtus Verbo Dei et adoptionem percipiens fiat Filius Dei [31].

El misterio de la generación del Verbo no compromete la realidad de dicha generación. El Verbo es Hijo de Dios, y como tal se ha encarnado para hacerse Hijo del Hombre. Su « generación — aun la humana — es inenarrable », no solo por el misterio de su primera generación divina, sino por el de la sumisión del Hijo de Dios a la generación humana, sólo accesible al Padre.

> Propter hoc « generationem eius quis enarrabit ? » quoniam « homo est et quis agnoscet eum ? » [32]. Cognoscit autem illum is « cui Pater qui est in caelis revelavit » [33], ut intellegat quoniam is « qui non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus » [34] Filius hominis, hic est Christus Filius Dei vivi [35].

---

[28] Iren III, 19, 2 ; *Epid.* 70.

[29] Por eso el P. Sagnard en su ed. *adv. Haer.* III ha puesto muy bien Iren III, 19, 2 bajo el epígrafe de « Le Verbe préexistant ».

[30] *Christologie* 165.

[31] Iren III, 19, 1.

[32] *Jer* 17, 9.

[33] *Mt.* 16, 17.

[34] *Ioh* 1, 13 : cf. Braun, Mélanges Goguel 11 ss.

[35] III, 19, 2.

La generación humana del Verbo, tan real como inenarrable, lleva su misterio por otra línea muy diversa de la del misterio de la generación divina. Tratar de identificar la filiación divina de Cristo con el nacimiento virginal de María — según la tesis cristólogica de K. Holl y Harnack [36] — scría en s. Ireneo absurdo. La filiación divina (resp. generación divina) del Verbo es independiente de la filiación humana (resp. generación humana). Aquélla encierra el misterio inenarrable de la distinción personal entre un « Dios enteramente Verbo » y un Verbo Hijo de Dios. Esta contiene el misterio insondable del Verbo, hecho hombre, que reconoce por padre no a un hombre, a un varón, sino a Dios [37] : « non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, *sed ex voluntate Dei*, Verbum caro factum cst » [38].

S. Ireneo perpetúa sin duda la generación divina del Verbo *ex voluntate Patris*, en el instante de la generación humana *ex Maria* ; la paternidad en una y otra resulta siempre, según él, la misma, cambiando sólo la maternidad temporal. Pero aun cuando lo inenarrable de una y otra generación, por lo que afecta a la paternidad, sea siempre *radicalmente* idéntico, por lo que afecta a la paternidad del Verbo encarnado reviste un misterio especial, merced a su generación sensible.

En este sentido, la filiación divina del Verbo encarnado mantiene inalterables las reservas de s. Ireneo sobre la índole de la paternidad divina ; pero su nacimiento de María ratifica espléndidamente la distinción personal entre el Padre [39] y el Hijo, mediante la distinción personal entre Jesús y su Madre Virgen [40].

El texto de Isaías ha sido aplicado a una y otra generación por los Padres [41].

Desde el punto de vista polémico el argumento del texto isaiano referido o no a la generación *ex deo* incomodaría bien poco a

---

[36] Cf. Kelly, *Early Christian Creeds* 119 ss.

[37] Cf. Iren. III, 17, 1.

[38] Cf. Braun, l. c. 17.

[39] Quien no obstante ser todo Logos es siempre Padre.

[40] Convendría según eso puntualizar unas líneas de H. Jordan, *Theologie Novatians* 93 para quien Iren III, 19, 2 refiere claramente (deutlich) *Is.* 53, 8 a la natividad humana de Cristo.

[41] Cf. Suicerus, *Thesaurus* I. 744. Tertuliano, *adv. Marc.* III c. 7 le refiere como s. Ireneo, junto con *Jer.* a la natividad humana : lo mismo el autor de *adv. Iud.* 13 y s. Gregorio de Elvira (*tract. Origen.* ed. Batiffol 95, 5 s.).

En los días de Nicea se le aplicaba de preferencia a la generación divina. Cf. Eusebio de Emesa ed. Buyt. I. 53, 6 ss. ; 133. 20 : cf. 257 § 3 ; *Hieron. in Is.* c, 53. Vide Petau, *trin.* V c. 6 per totum ; Wolfson, *Philosophy* 219 n. 16.

los valentinianos. Los Naasenos [42] le aplicaron ciertamente a la generación divina del Hombre Superior [= Logos]. Para los gnósticos los textos eran de ordinario polivalentes. La relación literal de *Is.* 53,8 a la humanidad de Cristo no invalidaba su aplicación al origen divino.

Y es casi seguro que también los discípulos de Valentín aplicaron *Is.* 53,8 a la generación *ex deo* [43].

Su habilidad exegética sabría sin duda hallar modo de compaginar el significado del texto con sus « enarrationes » en torno a la generación del Verbo.

* * *

Para terminar subrayemos un fenómeno. En la formulación última del problema, S. Ireneo deja al aire la posibilidad de que el misterio inenarrable pudiera resolverse en una *prolación*. Nadie conoce aquella inenarrable generación, llámese *prolación*, *generación*, *denominación* (= nuncupationem) o *abrimiento* (= adapertionem). El Santo no discute ninguno de los nombres. Discute únicamente que explicados según humanos conceptos sean capaces de declarar lo que *a priori* se nos dice inenarrable [44].

---

[42] Apud Hippol. *Ref.* V, 7, 2.

[43] Como los gnósticos del anónimo Bruciano : cf. ed. Baynes, *Treatise* 177 n. 6.

[44] Cf. Wolfson, *Philosophy* 253 : « Note how Irenaeus does not hesitate to use even the Gnostic term « emissior » (prolatio) ».

ORIGENES

Apenas se puede historiar ningún magno concepto de la primera teología cristiana, sin tropezar con el Alejandrino. Tampoco esta vez hace excepción.

> Deus Pater cum sit invisibilis et inseparabilis a Filio, non per prolationem ab eo (οὐ προβαλὼν αὐτόν), ut quidam putant, generatus est Filius. Si enim prolatio (πρόβλημα) est filius patris, prolatio vero dicitur quae talem significat generationem qualis animalium vel hominum solet esse progenies, necessario corpus est et is qui protulit et is qui prolatus est[1]. Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae dei in filium versam, aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit; sed abscisso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo deo verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat e mente[2].

Posiblemente en las últimas líneas ha podido entrar la mano de Rufino. Difícil será probarlo. Tales ideas se repiten con frecuencia en las páginas origenianas[3], donde con la emisión κατὰ μέρος alude unas veces a la Encarnación, otras a la procesión primera.

Orígenes conocía sobradamente las emisiones de los Eones valentinianos. Ellas fueron las que por su ropaje mítico y por acomodarse al sentido obvio del término le indujeron a formular la definición de Probole: « quae talem significat generationem qualis animalium vel hominum solet esse progenies ».

Mal podía tal concepto aplicarse sin reservas a la procesión del Hijo *ex substantia Patris.* Orígenes prefiere explicar esta última

---

[1] Se conserva hasta aquí el texto griego en el fr. 31 de Marcelo, citado por Eusebio *c. Marc.* I, 4 (IV. 21).

[2] *de princ.* IV, 4, 1 (28) GCS V, 348, 15 ss.

[3] Cf. *de princ.* IV, 4, 3 (352, 14 ss.); 4, 4 (353, 1 ss.) donde habla de la Encarnación.

« velut si voluntas procedat a mente », como si los valentinianos ignoraran semejante explicación y la índole espiritual de toda προβολή inherente a la naturaleza incorpórea de Dios.

Orígenes denuncia la doctrina con ocasión de un pasaje iohanneo muy significativo : *Ioh* 8,42 « Porque yo salí del Padre y vengo », que en parte conocemos [4].

Ya antes la había denunciado Tertuliano, y a propósito del mismo verso [5].

Algunos, en efecto, a raíz del versículo iohanneo, separaban la substancia del Hijo de la del Padre. Orígenes no tenía reparo en la dualidad de οὐσίαι entre Padre e Hijo. También él la sostenía. Sus reparos iban por otro lado.

> Para otros en cambio aquello de « Salí del padre » significaba « Fuí engendrado de Dios (Padre) » (γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ). Consiguientemente, a su juicio, el Hijo fué engendrado (por escisión) de la substancia del Padre (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), como si Dios (Padre) hubiera disminuído y perdido de la ousía (τῇ οὐσίᾳ) en que primero estaba, cuando engendró al Hijo ; como lo ve uno hasta en las preñadas. Esos mismos por consecuencia también natural, llaman cuerpo (= corpóreos) al Padre y al Hijo, y dividen (en dos partes) al Padre. Dogmas estos de individuos que ni en sueños han concebido una naturaleza invisible e incorpórea, que es la verdadera substancia. Los tales naturalmente admitirán que el Padre se halla en un lugar corpóreo, y que el Hijo ha venido a esta vida (sensible del mundo) cambiando un

---

[4] Cf. p. 525.

[5] *Adv. Prax.* 22, 6 : « Si deus esset pater vester dilexissetis me ; ego enim ex deo exivi et veni ». Et tamen non separantur (?), licet exisse dixerit, ut quidam arripiunt huius dicti occasionem : exivit autem a patre ut radius ex sole, ut rivus ex fonte, ut frutex ex semine ». Interesante a este respecto Dídimo Al. *de Spiritu Sto.* c. 26 PG 39, 1056 C : Quia ergo impossibile est et impium, ista quae diximus de incorporalibus credere : exire de Patre Spiritum Sanctum sic intelligendum, ut se Salvator de Deo exisse testatur dicens : « Ego de Deo exivi et veni » (*Ioh* 8, 42). Et sicut loca et commutationes locorum ab incorporalibus separamus, sic et prolationes intus dico et foris ab intellectualium natura discernimus, quia istae corporum sunt recipientium factum, et habentium vastitates. Ineffabili itaque et sola fide noto sermone credendum est, Salvatorem dictum esse exisse a Deo... cf. s. Atanas., *decr. Nic. Syn.* c. 19 PG 25, 456 D ss. ; c. 21 s. ibid. 453 C ss. Opitz, *Athan. Werke* II/1 p. 15, 36 ss. ; 18, 14 s.

lugar por otro, y no un estado por otro, como expusimos nosotros [6].

Tratándose del Hijo, el ἐξῆλθον podía significar dos cosas: la salida del seno paterno, para encarnar entre los hombres, tomando forma de siervo; o simplemente para nacer del Padre.

En el primer caso, el término evocaba la salida del Hijo, como « Señor que sale de su (propio) lugar » [7], dejando al Padre donde había vivido *in forma Dei*, para venir al mundo a vivir *in forma servi*. Era la exegesis personal del Alejandrino y de s. Hipólito [8].

En el segundo caso, evocaba lo característico del nacimiento corporal. Una salida (ἐξ-έρχομαι) en sentido obvio, relativa a la generación *ex Patre*, sólo se cumple, si en efecto el Hijo nace de Dios al modo humano, *separándose* de su seno [9].

---

[6] *in Ioh* XX, 18 (16) GCS IV, 351, 4 ss. cf. si lubet, E. Evans, *Ag. Prax.* 301 s. - Oportet autem scire nos quia per ineffabilia quaedam, et secreta, ac recondita quemdam modum sibi faciens Scriptura sancta conatur hominibus indicare, et intellectum suggerere subtilem. Vaporis enim nomen inducens, hoc ideo de rebus corporalibus assumpsit, ut vel ex parte aliqua intelligere possimus quomodo Christus qui est sapientia, secundum similitudinem eius vaporis qui de substantia aliqua corporea procedit, sic etiam ipse ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei: sic et sapientia ex eo procedens, ex ipsa Dei substantia generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhaeae, esse dicitur aporrhaea gloriae Omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor: Origen. *in Epl. ad Hebr.* et *Apologiae* Pamph. c. 5 PG 17, 581 BC = PG 14, 1308 CD cf. si lubet O. de Urbina, *Símbolo Niceno* 30 ss.

[7] Cf. *Mich.* 1, 2-4 citado por Orígenes *in Ioh* XX, 18 (16) IV. 350, 16 ss.

[8] Cf. supra p. 612.

[9] Cf. s. Hilario, *trinit.* XII c. 8 ss. y sobre todo ibid. VI c. 15 s. donde el Santo pone en labios de sus adversarios, los arrianos, la misma exegesis realista, que reprendía Orígenes en nuestro pasaje entre sus enemigos (valentinianos). Transcribo de VI 15: « Sed irreligiosos aestus suos calor haereticus non continet; et per id quod ait: Non erat antequam naseeretur, id laborans ut de non exstantibus nasceretur, id est, non a Deo Patre in Deum Filium vera et perfecta nativitate natus esset, in ipsa totius expositionis conclusione ad ultimum et profanissimum irreligiosi furoris sui prorupit ardorem dicens - » Si enim *quod ex ipso* et quod *ex utero*, et quod *ex Patre exivi et veni*, velut partem eius unius substantiae et quasi prolationem extendens intelligitur: compositus erit Pater, et divisibilis, et convertibilis, et corpus secundum illos, et quantum in ipsis est consequentia corporis sustinens sine corpore Deus «... » Véase si lubet Petau, *trinit.* V c. 7 § 4; y sobre un sentido parecido

En ambos casos el ἐξῆλθον iohanneo significa para Orígenes una salida o separación cuasilocal, únicamente aceptable tratándose de la Encarnación. En ella el Hijo, sin dejar de estar en el Padre, se apartó de El para venir a los hombres. Tal separación en cambio resulta inadmisible tratándose de la generación *ex Patre*. Las acusaciones origenianas van escalonadas de manera significativa. El único elemento objetivo sobre que opera lo constituye la exegesis *Salí del Padre = Fuí engendrado de Dios* (Padre). Las demás son conclusiones que va sacando y enhebrando mediante las cláusulas οἷς ἀκολουθεῖ, ἀκαλουθεῖ δὲ αὐτοῖς, con la lógica impuesta por el sentido demasiado ingenuo atribuído al ἐξῆλθον.

Indudablemente habla aquí contra los valentinianos. La ausencia de documentos que recojan — en otra parte — la exegesis de los valentinianos a *Ioh* 8,42 *b* está compensada por la interpretación valentiniana de *Ioh* 8,42 *a* expresamente recogida por el Alejandrino, páginas antes [10], y refutada por él.

Por otra parte la versión « he nacido de Dios » (γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ) dada al texto evangélico (« salí del Padre ») resulta muy obvia entre los valentinianos, en cuya mentalidad sólo significa el origen *del Padre*, mas no por separación.

Encuentro muy dudoso que hubieran traducido su propia exegesis « nací de Dios » por « nací *de la substancia* del Padre » (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός). La conotación peyorativa de οὐσία ponía en peligro la limpieza inmaculada de tal nacimiento.

* * *

Esta segunda versión se la había de dar efectivamente Orígenes, con las consecuencias más insospechadas, no sólo para los valentinianos, sino aun para el propio Alejandrino.

En el tecnicismo origeniano « nací de Dios (Padre) » significaba « nací de la substancia (ἐκ τῆς οὐσίας) del Padre ». Y « nacer de la οὐσία del Padre » equivalía a nacer *de la substancia corpórea* del Padre, entendiendo οὐσία con el fuerte colorido material que hemos visto ya en el ὁμοούσιος valentiniano, traducido por Ireneo [11].

---

del ἐξῆλθον Filón, *de vita Moys.* II § 288 apud Reitzenstein, *Hellenistischen* 314 s. ; cf. si lubet Bornkamm, *Mythos* 9 s. ; Schlier, *Ignatius* 34 ss.

[10] Cf. *in Ioh* XX, 17 (15) IV. 348, 15 ss.

[11] Sintomático el sentido peyorativo que se daba por entonces al término οὐσία. » In Iren. I, 1, 3 and 8 (ed. Harv.) — escribe Baynes, *Treatise* 7 — the word οὐσία is found standing alone and unqualified for *material substance.*

Decir por tanto que el Hijo venía de la substancia (ἐκ τῆς οὐσίας) del Padre, equivalía a concebir su nacimiento, a la manera animal, « tanquam ab homine homo » « tanquam a pecude pecus ».

In the system of the Gnostic Marcus, we find the term ἀνούσιος applied — as in our treatise (Se refiere al tratado gnóstico del cod. de Bruce) — to the Supreme Being (vide Iren. I, 8, 1 Hippol. VI, 42, 4 and Epiph. *Haer.* XXXIV, 4) in connection with which use of the word, Wigan Harvey remarks that οὐσία bore a twofold interpretation in the days when theological language was still vague and loose. It conveyed the same meaning as our word *being*, while it also meant *material substance* ; in wich sense only, he adds, can the Deity be said to be ἀνούσιος (note 3, p. 129, Iren. *Adv. Haer.* edit. Harvey). On p. XCII of his « Preliminary Observations » Harvey notes « the assertion of Aristotle, that οὐσία imports *material* and *bodily* substance ». And again, in note 3, p. 17, he remarks that Philo spoke of « *unformed matter* as οὐσία ἄτακτος using the word οὐσία for the complex idea of *material substance* »...« Cf. Hippol. VII, 21, 1 y su correspondiente versión en Festugière, *Idéal* 243. Sobre el sentido peyorativo del término ὁμοούσιος en S. Ireneo dijimos ya. Cfr. *adv. Haer.* II 17, 2. 3. 4. 5. 6. 7. (bis). Véase ibid. V, 36, 1 : ἡ οὐσία τῆς κτίσεως ἐξαφανίζεται. Ir lat. « *materia* conditionis (= creationis) exterminatur ». Ib. II, 22, 1 in fine : « Typus enim et imago *secundum materiam et secundum substantiam* aliquoties a veritate diversus est ; secundum autem habitum et lineamentum debet servare similitudinem, et similiter ostendere per praesentia illa, quae non sunt praesentia ». Lo subrayado parece una endíadis. Sagnard, *Gnose* p. 97 n. 3. En el fondo de esta concepción late, a mi entender, la doctrina estoica formulada por Atenágoras, *Suppl.* 16 (Schw. 17, 14) : La igualdad σῶμα = οὐσία que se advierte también en Tert. *de an.* 8, 4 : « Ceterum etsi invisibilis anima, et pro condicione corporis sui et proprietate substantiae ». Como muy bien advierte Waszink a este lugar (p. 160) 'the words *condicione corporis sui* and *proprietate substantiae* denote one and the same thing'. Lo mismo ocurre en *de an.* 9, 6 : nam et ceraunii gemmis non ideo *substantia ignita* est, quod coruscent rutilato rubore, nec berullis ideo *aquosa materia* est, quod fluctuent colato nitore... » Para la correspondencia entre *substantia* y *materia* véase Schlossmann, ZfKG XXVII (1906), 410-1 citado por Waszink (p. 175). Todavía más general su doble afirmación : *de carn. Chr.* c. 11 (23-4) : Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est ; *adv. Herm.* c. 35 (165, 3-4) : cum ipsa substantia corpus sit rei cuiusque (Waszink p. 152) : cf. Stein, *Psychologie* I. 19 s. n. 25. De ahí, lógicamente en *adv. Prax.* 7 (237, 12) : spiritus enim corpus sui generis in sua effigie ; *de carn. Chr.* 6 (56-8) : constat angelos carnem non propriam gestasse, utpote natura substantiae spiritalis, etsi corporalis alicuius, sui tamen generis... (Waszink in *Tert. de an.* 9, 1). El término οὐσία adopta asimismo en s. Metodio de Olimpo (Cf. la ed. de Bonwetsch, el Index ad v. οὐσία) el sentido de *esencia* o de *materia* ; especialmente a lo largo del *De autex.* VII, 4. El significado material del término οὐσία se dejó sentir entre los jueces de Pablo de Samosata, cuando condenaron en Antioquía el ὁμοούσιος (Cf.

ORIGENES Y LOS ARRIANOS

La frase de Orígenes, en que manifiesta abiertamente su aversión por la cláusula ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ [resp. πατρός][1] había de tener mucha historia en el Niceno, contra los arrianos[2]. Cree el P. Urbina[3] que « a los mismos arrianos el ἐκ τῆς οὐσίας les suena como que el Hijo viene de un Padre que le comunica su misma esencia ». *Salvo meliori*, la cláusula les decía[4] algo más : a saber, que el Hijo venía de la οὐσία del Padre « como parte suya o como emanación (ὡς ἂν μέρος αὐτοῦ ἢ ἐξ ἀπορροίας τῆς οὐσίας) de la substancia » paterna. Lo afirma Eusebio de Nicomedia[5] en el mismo exacto significado que daba Orígenes a la cláusula que estudiamos. Los eusebianos se amparaban por tanto en el significado heterodoxo dado por Orígenes al proceso ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, como si llevara consigo una partición de la substancia paterna. Yo no creo que al hablar así procedieran por solo empeño de seguir al Magno Alejandrino. Disimulaban más bien su heterodoxia so pretexto de condenar la probole valentiniana, anatematizada ya desde Orígenes por todos los eclesiásticos.

Arrio en su carta a s. Alejandro[6] se inspiró en Orígenes para

---

de Riedmatten, *Les actes du Procés de Paul de Samosate* pp. 67 y 157 lin. 7 s.). Cf. también *Apocr. Ioh.* v. gr. 167 (63), 3. 7. 13. 19. - Véase Mendizábal, *Homoousios* 57 ss. La conotación de οὐσία hacia lo material y sensible, por contraste con los elementos inteligibles (νοητά) se advierte asimismo entre los hermetistas : cf. W. Scott, *Hermetica* IV. 56. s.

[1]. En ella se inspiraba sin duda s. Epifanio, cuando escribía hablando del Alejandrino : ἐκ γὰρ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς οὐ θέλει εἶναι τὸν υἱόν, ἀλλὰ παντάπασιν ἀλλότριον πατρὸς τοῦτον εἰσηγεῖται. *Pan.* 64, 4, 4 (ed. Holl. GCS II. 410, 12 ss.). Petau, apud PG 41, 1076 D leía ἐκ γὰρ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τοῦτον εἰσηγεῖται. La lectura de Petavio parece inaceptable. Cf. si lubet Crouzel, *Origène* 99 n. 123. Agréguese Suidas rec. Bernhardy 1281, 2 s. : καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς οὐ θέλει εἶναι τὸν υἱόν.

[2] Cf. Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 133 ss.

[3] l. c. 135.

[4] O al menos trataban ellos de que les dijera.

[5] Apud Teodoret. HE I, 6 PG 82, 913 CD ed. Opitz, *Athan. Werke* III/1 p. 16, 12 s. cf. ibid. 16, 3 s.

[6] Apud Epiph. *Pan.* 69, 8, 4 (III 159, 6 s.).

condenar la exegesis *pro emissione* de *Ioh* 8,42 denunciada por éste Sus términos son análogos, y la concepción exactamente igual [7]. .

Por contraste con la procesión ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, como emisión parcial de la substancia paterna (animalmente representada), los Arrianos supieron evocar otro aspecto complementario de la teoría origeniana : a saber, la generación « tanquam a mente voluntas » y más claro aún « por Voluntad del Padre » (ἐκ θελήματος τοῦ πατρός) [8]. Según ellos nada había, ni siquiera el Hijo, procedente de la *substancia del Padre* (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) [9]; todas las cosas, aun el Hijo, han sido hechas por Voluntad de Dios (ἐκ θελήματος τοῦ πατρός) [10].

Pero en lugar de subrayar, como lo hizo siempre el autor del *de Principiis*, que el Verbo venía limpiamente — no como parte material — del Padre, contraponiendo la procesión ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς a la generación espiritual y pura « tanquam a mente voluntas », deformaron totalmente su ideología. Y le entendieron como si negara la estricta generación del Hijo, del Padre, colocándole entre las puras creaturas, venidas de la nada « por mera voluntad de Dios ».

El equívoco inherente al ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός lo completaban los arrianos, con evidente mala fé, mediante el de la procesión « tanquam a mente voluntas ». No todos los críticos [11] parecen haber visto tales equívocos, fundamentales para entender los testimonios de los arrianos y Eusebianos.

1) ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννηθῆναι *para Orígenes* significaba : nacer como parte (ὡς μέρος αὐτοῦ) o como probole animal (προβολή, πρόβλημα) de la substancia (*lógicamente* material) del Padre. Así, según él, concebían los valentinianos la generación del Logos. Este sentido era totalmente condenable.

---

[7] Cf. la versión de la carta de Arrio, apud s. Hilar. *trin.* IV, 13 PL 10, 106 A ; véase la edición, en griego y latín, de la carta apud Bardy, *Lucien* 237 : « Et quod *ex patre exivi et veni* (Cf. *Ioh* 8, 42, o también *Ioh* 16, 28 y no *Ioh* 10, 28 como anota Bardy l. c.), velut partem unius substantiae, et quasi prolationem extendens intelligitur : compositus erit Pater et divisibilis et convertibilis, et corpus secundum illos, et, quantum in ipsis est, consequentia corporis sustinens sine corpore Deus ». - Cf. Huet, *Origeniana* II c. II quaest. 2 § 5 con las notas de Maran PG 17, 737 s. y 730 s.

[8] *de Princ.* IV, 4, 1 (349, 11).

[9] Aquí venía el recurso primero a Orígenes.

[10] Nuevo recurso a Orígenes, que hace responsable de la generación del Logos a la Voluntad divina : cf. supra c. V°.

[11] Cf. si lubet Turner, *Pattern* 144 s.

ἐκ τῆς οὐσίας τ. π. γεννηθῆναι *para los arrianos y eusebianos* denotaba otra cosa: nacer de la substancia o naturaleza divina del Padre. Según eso, el Verbo no provenía de la substancia del Padre, ni por tanto era Hijo suyo. Venía ἐξ οὐκ ὄντων esto es, de la nada, por pura Voluntad de Dios. — — Sin embargo, cuando se veían apretados por las dificultades de los adversarios (nicenos), recurrían al significado dado por Orígenes a la cláusula. Así expresamente lo hace Arrio, en carta a Alejandro. Recurso hábil o mal disimulada evasiva.

2) «tanquam a mente Voluntas» (= ἐκ θελήματος τοῦ πατρός) *para Orígenes* significaba: nacer del Padre limpia y espiritualmente, como Verbo espirado de su Mente, por Voluntad de El; como fruto subsistente, simultáneo, del Intelecto y Voluntad paternos: al modo arriba explicado[12]. Dando por supuesto que proviene no de la nada (ἐξ οὐκ ὄντων), sino de la Mente y Voluntad divinas; y más exacto aún, del Verbo mental paterno hecho hipóstasis en virtud de la Voluntad libre de Dios.

ἐκ θελήματος τοῦ πατρός *para los arrianos y eusebianos* equivalía a: nacer de la nada, como primogénito de la creación, por pura Voluntad suya, con el único privilegio de ser el primero, y de haber sido constituído consejero y demiurgo del mundo.

A merced de tales equívocos, falsamente amparados en Orígenes, creían ellos legitimar que el Verbo no era verdadero Hijo de Dios, ni tenía su misma naturaleza divina.

3) ἐκ θελήματος τοῦ θεοῦ = ἐκ θεοῦ. Tales cláusulas son para Orígenes equivalentes[13]. Con mucha probabilidad se hallan en función de la génesis indicada por el IV. evangelista[14]. Conforme al tecnicismo de las causas, a que Orígenes suele mantenerse fiel[15], la causalidad ἐξ οὗ puede indicar dos cosas: la causa procatárctica, o la material (= materia ex qua).

Como causa procatárctica[16] o antecedente, Dios (= Padre) pudo muy bien — con arreglo al tecnicismo preposicional — ser τὸ ἐξ οὗ para el Verbo creándole *ex nihilo*; igual que es causa antecedente de la creación. Pero tal exegesis en Orígenes resulta demasiado absurda. Como buen eclesiástico, líneas antes de la

---

[12] Cf. p. 401 ss.

[13] Cf. *de Princ.* IV, 4, 1 (349, 11).

[14] *Ioh* 1, 13 οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ'ἐκ θεοῦ.

[15] Cf. mis *Est. Val.* II. 216 ss. sobre todo 219 donde contrapone la fórmula paulina διὰ θελήματος a la ἐκ θελήματος.

[16] Sobre ella, *Est. Val.* II. 181 ss. 200 ss. A los autores allá citados agréguese M. Pohlenz, *Grundfragen* 106.

cláusula que explicamos, condena expresamente que el Hijo haya venido « ex nullis substantiis ».

Resta solo justificar el ἐκ θεοῦ (resp. ἐκ θελήματος τοῦ θεοῦ), dentro del tecnicismo preposicional, haciendo del Padre la materia (o quasimateria) *ex qua* del Hijo. Llamando a dicha materia o substrato πνεῦμα, Orígenes diría que el Verbo nació ἐκ πνεύματος θεοῦ (= πατρός). Quizá lo haya formulado así en algún sitio.

Ateniéndose al contraste iohanneo[17] ha preferido, sin dejar la partícula ἐκ, explicar su mente por la cláusula ἐκ θελήματος τοῦ πατρός, como si la causa material (o quasimaterial) — no simplenebte procatárctica — fuera la Voluntad misma del Padre (θέλημα τοῦ πατρός).

Pero ¿ cómo imaginar la Voluntad del Padre, materia (o quasimateria) *ex qua* del Hijo ? En absoluto caben dos maneras :

a) haciendo de la Voluntad del Padre, materia *intencional* del Hijo. Como si bastara que el Hijo estuviera intencionalmente en la Voluntad paterna para legitimar su procedencia de ella. Tal explicación coincide prácticamente con la doctrina arriana, y resulta imposible en Orígenes.

b) haciendo del Hijo una *Voluntas* hipostática, nacida de la voluntad asimismo hipostática del Padre. Dicho a la inversa : haciendo del Padre un substrato divino cualificado por la θέλησις y estableciendo la siguiente igualdad : θέλημα Patris = = πνεῦμα + θέλησις Patris. El Hijo vendría por generación del θέλημα Paterno, mediante comunicación del πνεῦμα *Patris* cualificado por su θέλησις. El θέλημα Paterno sería según eso verdadera materia *ex qua*.

Es la explicación más plausible, en armonía con lo dicho arriba sobre la procesión « tanquam a mente voluntas ».

ἐκ θελήματος τοῦ θεοῦ = ἐκ θεοῦ. Según los arrianos la Voluntad de Dios era la materia de que nació el Verbo, en un sentido *análogo* — aunque paralelo — al adoptado por s. Ireneo cuando dice hablando del Padre :

> Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » ; *ipse a semetipso substantiam creaturarum* et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum *accipiens*[18].

---

[17] *Ioh* 1, 13.
[18] *adv. haer.* IV, 20, 1 in fine.

Merece atención la frase subrayada[19]. Dios Padre sacó de Sí propio la substancia de las creaturas. Naturalmente, en contraste con la causalidad típica del Verbo y del Espíritu, s. Ireneo enseña no que el Padre haya sacado de su propia substancia la de la creación, sino que la creación debe al Padre, en cuanto tal, su subsistencia (= la creatio prima), así como debe al Verbo y al Espíritu su distinción y consumación[20].

---

[19] Cf. mis *Est. Val.* II. 376 s.

[20] Cf. *Est. Val.* II. 223 ss. sobre todo p. 201 con la cita de s. Iren. II, 30, 9 : « *Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate* et disposuit et perfecit omnia, *et est substantia omnium voluntas eius* ». Así se explica también un fenómeno por el que resbalan los autores. Tertuliano sitúa la « nativitas perfecta Sermonis » en *Gen* 1, 3 al decir Dios « Fiat Lux » (cf. *adv. Prax.* 7 initio). Ya para entonces Dios había creado la substancia informe (*Gen* 1, 2), la « tierra invisible e incompósita ». En nuestra ideología fácilmente repugna esto a la universal creación atestiguada por s. Juan 1, 3. En la de Tertuliano yo creo que no. Le bastaba atribuir al Padre la « creatio prima » (= substantia creaturarum = terra invisibilis et incomposita). A raíz de la « creatio prima » vendría luego la « nativitas perfecta Sermonis », en orden a la « creatio secunda », por la que Dios « mediante el Verbo » (cf. *Ioh* 1, 3) llevaría a efecto « in suis speciebus atque substantiis » lo pensado en la mente de Dios y dispuesto en su Sophia personal, interna. El orden sería según eso : 1) la « creatio prima » por Dios según *Gen* 1, 2 (el verso *Gen* 1, 1 sería un compendio de todo el capítulo « per anticipationem »), sin intervención alguna de Sophia personal (a fortiori del Verbo) ; 2) la « nativitas perfecta Sermonis » o prolación del Verbo *extra sinum Dei* (*Gen* 1, 3 « fiat lux) ; 3) la « creatio secunda » de todas las especies y substancias concretas, por Dios mediante el Verbo (cf. *Ioh* 1, 3).

La mentalidad tertulianea responde a la idea escondida en una cláusula valentiniana, que ya conocemos. Refiriendo s. Ireneo lo que el Cristo Superior les enseñó a los Eones — según Tolomeo — mediante su Iluminación, dice entre otras cosas cómo les dió a conocer « que el Padre es incomprensible e impenetrable y nadie puede verle ni oírle si no le conoce por medio del Unigénito ». Y agrega una cláusula (Sagnard *Gnose* 155 la llama « Principe remarquable ») : « Y la causa de la permanencia eónica (τῆς αἰωνίου διαμονῆς) para los demás (eones, infeiiores al Unigénito) es lo incomprensible del Padre : mientras la de la generación suya (de ellos) y formación (de Gnosis) es lo comprensible de El (del Padre), que es el Hijo » [Iren I, 2, 5 : cf. Sagnard, *Gnose* 155 y sobre todo 313].

Sagnard entiende así la cláusula : « Le fait que l'Être Infini se laisse « comprendre »... le fait que l'Être se laisse contempler par l'Intelligence dans une parfaite adéquation permet aux autres êtres d'être conçus *idéalement* et d'exister » (313). Confieso no entender demasiado ni lo de « dans une parfaite adéquation » ni el privilegio de la existencia intencional y real (eterna) vinculado a la contemplación de Dios por el Unigénito.

Más me gusta la exegesis de Stieren (in H. 1.) : « Caussam, cur salutarem

La cláusula sin embargo « ipse (Pater) a semetipso substantiam creaturarum accipiens » se prestaría muy bien al juego arriano. Si Dios tomó « ipse a semetipso substantiam creatura-

---

naturae ordinem tueri perseverarint ,Patris *incomprehensibile* fuisse Irenaeus propterea dicit, quod Aeonibus a Christo et Spiritu sancto edoctis persuasum fuit, Patrem non ab Aeonibus, sed tantummodo a Monogene cognosci posse ». Pero tampoco me satisface, porque descuida la explicación última del contraste entre los tres elementos barajados aquí : a) la *permanencia en el ser* de los Eones (ἡ αἰώνιος διαμονή) cuya causa es « lo incomprensible del Padre » ;

b) la *génesis* o nacimiento (= origen natural) de los Eones ;

c) la regeneración u origen gnóstico (μόρφωσις) de los mismos Eones : la causa de b) y de c) es « lo comprensible del Padre, a saber el Hijo ».

El problema está aquí : supuesta la identidad « *lo incomprensible del Padre* » = *Agnostos Theos*, y su correlativa « lo comprensible del Padre » = Hijo Unigénito : ¿ por qué el Agnostos Theos determina la conservación de los Eones, y el Unigénito es responsable de la génesis natural y gnóstica de los mismos ?

En otra parte (*Est. Valent.* II. 200 ss.) he indicado indirectamente la solución. Los primeros dogmáticos de los ss. II-III atribuyen a Dios Padre el « primum esse » de las cosas, y por tanto la « prima creatio » ; mientras al Hijo (Verbo) le asignan el « secundum esse » o la demiurgía (= la génesis natural « in substantias et species suas »), y al Espíritu Santo la « perfección » (τελείωσις).

En nuestro caso, tratándose de explicar la causalidad de los elementos divinos sobre los Eones, los valentinianos atribuyen lógicamente al Padre (= a « lo incomprensible del Padre ») la conservación en el ser ; al Unigénito (que gnósticamente encierra la doble virtualidad de *Verbo*/Vida y de Cristo/*Espíritu Santo*) le confieren ,sin salir de la misma lógica, las dos causalidades natural (γένεσις) y gnóstica (μόρφωσις κατὰ γνῶσιν) de los Eones : por cuanto el Unigénito — en cuanto Verbo — engendró a los Eones ; y en cuanto Cristo (= Espíritu Santo) les dió la Gnosis o regeneró.

En otros términos, la misma causalidad que descubrimos en Tertuliano vinculada al Padre (= la « creatio prima ») y al Sermo (= la « creatio secunda ») en sus relaciones con el mundo material, la encontramos ya entre los valentinianos en las relaciones del Padre y del Unigénito (*en cuanto Verbo* o principio de orden natural y *en cuanto Cristo* o principio de orden gnóstico) con el Pleroma. Al Padre le corresponde la διαμονή ; al *Hijo* = *Logos* la μόρφωσις κατὰ γένεσιν ; y al *Hijo* = *Christos* la μόρφωσις κατὰ γνῶσιν, μόρφωσις κατ'ἐξοχήν.

Todavía cabe urgir la causa de tales relaciones. Yo creo que la última razón reside en las características personales implícitas en la causalidad. El Hijo, como *engendrado* y como *Gnosis* está personalmente llamado a engendrar (κατὰ τὴν γένεσιν) e iluminar (κατὰ τὴν γνῶσιν) lo mismo al Pleroma, que al Kenoma. Mientras el Padre como substrato primero (no-génito y no-iluminado) tiene por nota suya personal el ser divino informe, ἄμορφος y ἄποιος

rum» sólo podría hacerlo, según los arrianos, ἐκ θελήματος ἑαυτοῦ. Lo mismo hubo de ocurrir con el Verbo, a quien dió a luz como a las creaturas substancialmente « a semetipso » [21].

Estimo muy probable — supuesta la tecnología típica de los arrianos, por lo menos de los eunomianos [22] — esta o análoga exegesis del ἐκ θελήματος τοῦ θεοῦ. Era un equívoco más, y se movía dentro del tecnicismo preposicional atestiguado obviamente por la Escritura.

Como quiera, los dos primeros equívocos [23] arrancan de una mala inteligencia, quizás intencionada, de las expresiones de Orígenes. Y como tales cláusulas figuran a su vez en polémica antivalentiniana, a propósito de la *probole* del Hijo, resulta que los valentinianos, enemigos comunes al parecer de Orígenes y de los Arrianos, y portavoces de los dos términos clásicos προβολή y ὁμοούσιος, han determinado en ambos, en Orígenes y en los Arrianos, una común animadversión contra la *emisión* y contra la *consubstancialidad* del Logos *a Patre* (resp. cum Patre).

El fenómeno se presta a muchas filosofías. No es la menor, la pervivencia del « background » valentiniano en dos de los aspectos

---

a la manera del Dios filoniano (cf. Lebreton, *Trinité* I. 193 ss.) y solo puede inmediatamente conferir el *primum esse*.

Por eso mismo la « inmortalidad » pertenece al Padre a título personal, de donde por voluntad Suya pasa al Hijo y a las almas y a cuanto Dios quiera mantener en el ser. - Cf. los textos de s. Ireneo citados en *Est. Valent.* II. 200 ss. Agregar *Iren.* II, 34, 2 : « Si qui autem hoc in loco dicant, non posse animas eas, quae paullo ante esse coeperint, in multum temporis *perseverare*, sed oportere eas aut innascibiles esse, ut sint immortales... discant, quoniam... quaecunque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt *generationis... perseverant* autem et extenduntur *in longitudinem saeculorum secundum voluntatem* factoris *Dei* » ; ibid. 3 : « Quemadmodum enim caelum, quod est super nos, firmamentum et sol et luna et reliquae stellae et omnia ornamenta ipsorum, quum ante non essent, facta sunt et *multo tempore perseverant secundum voluntatem Dei* : sic et de animabus et de spiritibus ... *perseverant* autem *quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit.* ...Et iterum de salvando homine sic ait... tanquam *Patre omnium donante* et *in saeculum saeculi perseverantiam* his, qui salvi fiunt » ; ibid. 4. Véase Aubineau, *Incorruptibilité* 32 ss.

[21] El argumento sin embargo no era apodíctico. Basta leer a Tertuliano, *adv. Hermog.* c. 18, 1 ss., donde la « materia divina ex qua » de la Sabiduría personal (resp. del Verbo) es la Sabiduría esencial de Dios : véase mi art. *Elementos de Teología trinitaria...* Gregorianum 1958 fasc. 4.

[22] Cf. *Est. Val.* II. 193 ss.

[23] Véase arriba 1) y 2) p. 680 s.

más trascendentales de la teología trinitaria: a saber, la índole misma de la procesión divina, y las relaciones determinadas — en virtud de ella — entre emitente y emitido. La *probole* no fué al Concilio, como fué el ὁμοούσιος. Ni tuvo quien la defendiera, eliminando sus aparentes conotaciones animales, como le tuvo el *homoousios*. Pero los arrianos, malamente amparados en la tradición origeniana, hicieron valer su animadversión común a la *probole* y al *homoousios*, creyendo poder así eliminar todo intento de hacer al Verbo, verdadero y estricto Hijo de Dios.

* * *

Volvamos a la actitud de Orígenes ante la probole valentiniana. El Alejandrino no distingue, como Tertuliano, entre *pars* y *portio*, ni como Taciano entre emisión κατὰ μερισμόν y κατὰ ἀποκοπήν [24]. Y sin más análisis, rechaza la teoría valntiniana, acusándola de introducir la partición en la generación divina.

> Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsi depingunt, ut divinam naturam in partes vocent, et Deum Patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari, non solum extremae impiesasis sit, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino ad intelligentiam consequens ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi [25]. Magis ergo sicut voluntas procedit e mente, et neque partem aliquam

---

[24] No porque la ignorara: cf. *C. Cels.* VI, 71 post initium; *Hom. in Numer.* VI, 2 (VII. 32, 7 ss.); Filón *de gig.* 6 § 25 (Wendl. II. 46 ss.); Orig. *de Princ.* I, 1, 3 (V. 18, 20 ss.). Sino porque no descubre en los valentinianos, elementos que justifiquen tales distinciones.

[25] En armonía perfecta con la idea origeniana de la *probole* estaba también la exegesis a *Ioh* 1, 18 « Deum nemo vidit umquam » por él atribuída a los valentinianos. Orígenes arguye así: El Dios superior al Demiurgo es visible — según ellos — o invisible: si visible, tendrá hábito, magnitud, color; por lo mismo cuerpo y materia, y será corruptible. Si naturalmente invisible, tampoco el Salvador lo podrá ver, contra expresos testimonios de la Escritura. La cláusula « Deum nemo vidit umquam » se ha de entender, según eso, como equivalente a « Deum nemo novit umquam ». Cı. *de princ.* II, 4, 3 (V. 130, 3 ss.) = de princ. I, 1, 8 (V. 25, 4 ss.): véase H. Crouzel, *Origène* 76 s. El Alejandrino no parece haber reflexionado sobre la importancia que los valentinianos dieron a la psicología del conocimiento sensible, racional e intuitivo o espiritual. Y cree haber descubierto en sus adversarios la idea del Dios visible y material.

> mentis secat, neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus est Pater Filium genuisse, imaginem scilicet suam ,ut sicut ipse invisibilis est per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit. Verbum enim est Filius, et ideo nihil in eo sensibile intelligendum est. Sapientia est, et in sapientia nihil corporeum suspicandum est [26].

Mayor interés tienen estas líneas por la ideología misma origeniana sobre la procesión « tanquam e mente voluntas » que por el reflejo, muy inexacto, de la valentiniana. Merece notarse el silencio en torno a las especies de procesión.

Orígenes conocía sin duda la analogía escrituraria de *Sap.* 7,25. 26 [27], y la utilizaba en muchas ocasiones [28]. Alguna vez la emplea para relacionar el Logos con el Padre, como argumento de la coeternidad del Logos y de su indistinción del Padre, y en este sentido, de una cierta consubstancialidad [29] ; nunca — que yo entienda — para representar la índole misma de la procesión. En su lugar recurría a la analogía de la procesión mental del Thelema [30].

* * *

Entre las emisiones hubo una por la cual, no obstante su impronta iohannea, parece haber sentido el Alejandrino poca simpatía : la especie « tanquam ab ore (resp. corde) verbum ».

Ya en otras páginas comprobamos lo que sobre ella dijeron eclesiásticos tan significados como s. Teófilo Antioqueno [31], s. Justino [32], Tertuliano, y sobre todo Taciano y Lactancio [33]. Muchos de ellos se inspiraban en *Ioh* 1,1 ss. y singularmente en *Ps.* 44,2 (LXX).

Tertuliano cita con especial frecuencia *Ps* 44,2, contra el modalista Praxeas [34], Marción [35] y Hermógenes [36], dando por supuesto

[26] *de Princ.* I, 2, 6 (V, 35, 9 ss.).
[27] Cf. 1 *Cor* 1, 24.
[28] Cf. Dölger, *Sonne u. Sonnestrahl* 280 ss. ; Crouzel, *Origène* 87 ss.
[29] Cf. *Com. in Hebr. frag.* III apud Redepenning, *Origenes* II. 303 n. 8 cf. ibid. p. 91.
[30] Cf. además de los lugares citados, *de princ.* IV, 4, 4 (31) GCS V, 353, 1 ss. ; I, 2, 6 (35, 4) ; in Ioh XIII, 36 (IV 261, 11 ss.).
[31] *ad. Aut.* II, 10.
[32] Cf. supra p. 568 ss. ; Spanneut, *Stoïcisme* 310 ss.
[33] Cf. supra p. 546 ss.
[34] Cf. *adv. Prax.* 7 y 11 : véase Evans, *Ag. Prax.* 226 s.
[35] *adv. Marc.* II, 4 ; IV, 14.
[36] *adv. Herm.* 18, 3 W. 35, 21 s.

que el Verbo de Dios ha de tener diferencias capitales, respecto al humano.

Sin embargo algunos herejes abusaban del verso para urgir con predilección la teoría psicológica del Logos en sus especulaciones. Esto explica la actitud contraria de Orígenes :

> Merece nos detengamos en los que habiendo dejado pasar tan excelentes nombres de Cristo, usan con especial interés de éste (de Logos), y no tratan de hacer exegesis de los otros, si alguno se los aduce. En cambio a propósito de éste, dan por cosa evidente la razón por que el Hijo de Dios se llama Logos. Utilizan para ello de continuo aquello : « Mi corazón sacó de sí un Logos bueno »[37], pensando que el Hijo de Dios viene a ser una pronunciación del Padre, puesta como en sílabas. Por eso mismo, si vamos a preguntarles escrupulosamente, no le atribuyen hipóstasis, ni declaran su οὐσία : (y le niegan) no digo tal o cual substancia, sino simplemente la οὐσία. Cualquiera ve es absurdo concebir que una Palabra enunciativa (λόγον ἀπαγγελλόμενον) sea hijo, o que una tal Palabra viva por sí. Porque o no está separada del Padre y de consiguiente por no subsistir no es (ni puede ser) Hijo, o si está separada y hecha substancia (οὐσιώμενον) díganos cómo una Palabra es Dios[38].

Orígenes no determina aquí por el nombre a sus adversarios. El fragmento tampoco recoge el término *probole*, sino otro análogo, el de πατρικὴ προφορά.

Para los valentinianos — según los imagina Orígenes, con sus fabulosas proboles eónicas — el Logos debía de ser emitido, punto menos que como un hombre. En cambio los actuales adversarios del Alejandrino negaban que el Logos prolaticio tuviera substancia : no simplemente una substancia cualificada (τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλὰ ὅπως ποτὲ οὐσίαν). Le imaginaban como una sencilla Palabra proferida por Dios, sin consistencia alguna. ¿ Cómo salvar la filiación y naturaleza divina de un Logos inconsistente ?

Pero ¿ quiénes son en primer lugar estos aparentes antípodas de los valentinianos ?

Aunque paradójica, la contestación es fácil : los valentinianos mismos. No consta por fuentes escritas, que tales gnósticos hayan

---

[37] *Ps* 44, 2.

[38] *in Ioh* I, 24 (23) GCS IV 29, 17 ss. Cf. *C. Cels.* VI, 64 GCS II 135, 2-11. Puede verse de Riedmatten, *Actes* 58 s.

abusado de *Ps.* 44,2 para su teología del Logos. Consta sólo con certeza el puesto privilegiado por ellos atribuído al Logos. La teoría del Logos inmanente y prolaticio, desarrollada por Teófilo Ant. y por Tertuliano a base de *Ps.* 44,2 había sido largamente orquestada por los valentinianos como lo atestigua s. Ireneo [39]. Ya Huet identificaba muy bien a los adversarios de Orígenes con los valentinianos [40]. Lo mismo Schlier, al confrontar en columnas paralelas la página origeniana [41] con la del valentiniano Marcos [42].

El mismo que tan fuertemente había acusado a los valentinianos de concebir la prolación del Logos, como una generación animal, dando una realidad corpórea al Logos (*resp.* a los demás Eones) del Pleroma, les acusa ahora de concebir al Logos sin subsistencia alguna, como una simple Palabra oral.

No es la única paradoja. El propio Orígenes, tan mal dispuesto al término Logos, o por lo menos a la predilección de los adversarios por él, terminaba más tarde adoptando de lleno el argumento de analogía entre el verbo humano y divino [43].

A esta paradoja, muy sintomática para quien se fíe demasiado de las noticias origenianas sobre sus adversarios, respondió la historia con otra igualmente significativa, en desagravio de los valentinianos. Acusando a Orígenes (!) [44] de concebir por su cuenta la procesión del Logos, a la manera valentiniana, como Probole [45].

---

[39] Cf. Iren. II, 12, 5 ; 13, 8 ; 28, 6 : cf. Ibid. II, 13, 2. 4. 5. - Véase F. Loofs, *Theophilus* 346, 2 ; y mis *Est. Valent.* II. 154 s. ; V. 195 ss.

[40] *Origeniana* II. c. II quaest. II § 6 PG 17, 738 C s. Con él el anónimo *Auctor Platonismi retecti* p. 222 citado por Maran, *de divinit. Cti* IV c. 15 § 7.

[41] *in Ioh* I, 24 § 151 : la misma que vamos estudiando.

[42] Apud Iren I, 14, 1 : véase Schlier, *Ignatius* 38. - En cambio Petau (*trin.* VI c. 3 § 7) parece identificar a los impugnados por Orígenes con los Cristianos en general (Católicos ?). Maran expresamente rechaza la atribución de Huet y Petau señalando por su cuenta a los Noetianos o a los católicos, fautores inconscientes de su doctrina (*de divinitate Cti* VI c. 15 § 7) : « Nec Valentiniani ab Origene refelluntur, nec generatim Catholici, sed vel Novatiani, vel imperiti nonnulli, qui dum in Verbi appellatione nimium haerent, Noetianis imprudentes favebant »... « non ergo Valentinianam haeresim hoc loco refellit Origenes sed *multorum* imperitiam, qui pene eadem, ac Noetus, imprudentes peccabant ». Cf. PG 17, 738 n. 84. - Pero sus argumentos no merecen consideración.

[43] Cf. *Hom. in Jer.* XX, 1.

[44] « Mirum certe est hoc ei crimen obici, quod in aliis saepe ipse carpit ac discrte » Huet, *Origen.* II c. 2 quaest. II § 6 PG 17, 738 B.

[45] Cf. Pánfilo, *Apologia pro Origene* : c. 5 : « Intueamur tamen quae sint istae ipsae criminationes, quae a malevolis intenduntur (contra Origenem)...

El buen s. Pánfilo hubo de protegerle de tan arbitraria acusación. Sin advertir empero que el acusado se había excedido echando en cara a los valentinianos una Probole que le parecía poner en peligro unas veces la espiritualidad de la procesión del Logos, otras la consistencia de la segunda Persona.

Y como unas paradojas llaman a otras [46] la historia había de repetirse hasta los días del Concilio de Sirmio, en los anatemas lanzados contra Fotino, representante involuntario de una ideología entre valentiniana y origeniana. Baste leer algunos de ellos, comentados por s. Hilario : los Anatemas VI. VII. y VIII. [47], que condenan de un lado por demasiado corpóreas y materiales la contracción y dilatación de la divinidad [recuérdese la emisión « tanquam a sole radius »], y de otro la inconsistencia del verbo humano aplicado al divino.

* * *

Muchas de estas incomprensiones habrían podido evitarse mediante los principios de la teología simbólica, que años más tarde había de adoptar el ps. Dionisio en su *Epla.* IX. El fragmento merece citarse por su claridad y por lo homogéneo con la actitud de Tertuliano, S. Hilario y demás escritores favorables a la « probole ».

> No sé, buen Tito, si san Timoteo partió sin haber oído ninguno de los símbolos teológicos por mí expuestos. Al menos en la *Teología Simbólica* [48], le hemos explicado al pormenor todas aquellas expresiones de que usan los Logia (= las Escrituras) en torno a Dios y que a los más parecen monstruosas. En efecto, cuando los Padres revelan mediante enigmas secretos y atrevidos la verdad

---

Secunda, quod dicunt per prolationem, secundum Valentini fabulas, in subsistentiam venisse Filium Dei dicere » Cf. de Riedmatten, *Les Actes du Procés de Paul de Samosate* 61.

[46] Cf. si lubet Beausobre, *Hist. Man.* II. 346.

[47] Cf. *de Synodis* c. 44-46 PL 10, 514 C ss. Véase arriba p. 630. Análoga a ésta, la paradoja de Severo Antioqueno. En recompensa de sus fatigas por reducir al absurdo las enseñanzas de Mani, el gran controversista era condenado como maniqueo al fin de la sesión IV. del *Conc. Constantinopolitano* (553) : Σευῆρον τὸν Μανιχαῖον ἄρτι ἀναθεμάτισον. Labbe, *Sacrosancta Concilia* V col 92 D ; Cumont-Kugener, *Recherches Man.* 172 in fine.

[48] De su contenido habla también en *Myst. Theol.* 3 : cf. Koch, *ps. Dionysius* 10. Véase Proclo, *in Remp.* p. 59.

> mística de la Sabiduría inaccesible, que permanece incomprensible a los profanos, causan en las almas no iniciadas la impresión de un absurdo espantoso. Por lo cual la mayoría de nosotros permanece incrédula ante la revelación escrituraria de los misterios divinos, al contemplarlos únicamente a través de los símbolos sensibles en que van envueltos. Empero hay que despojarlos y considerarlos en su desnudez y pureza. Solo vistos así, podremos venerar la Fuente de vida que se derrama en Sí misma y permanece en Sí; Virtud úna, simple, que se mueve y opera espontáneamente, sin salir de (o faltarse a) Sí misma, sino que es conocimiento de todos los conocimientos, y se contempla siempre por Sí propia a sí. Hemos juzgado necesario exponerte, para tí y para otros, en la medida de nuestras fuerzas, toda la variedad de formas de la expresión sagrada Simbólica relativa a Dios [49]. Porque si se les considera desde fuera, parecen llenas de una increíble y fantasiosa monstruosidad [50].

Con tal prólogo se adentra a desarrollar el simbolismo de casos particulares. Y en primer lugar, el relativo a la generación del Verbo, en que habían tropezado los antropomorfitas; y en su tanto algunos adversarios de la Probole valentiniana, entendida demasiado a la letra. Si la Escritura debe ser leída en su simbólica, igual la doctrina valentiniana. El ps. Dionisio, desde luego, nada dice de esta última; pero sus líneas resultan muy instructivas:

> Por lo que atañe v. gr. a la generación sobreesencial de Dios, se nos representa el vientre de Dios engendrando a Dios corporalmente [51]; y el Logos mismo saliendo como un soplo de aire de un corazón varonil que le eructa [52], y el Espíritu como hálito que sale de la boca [53]. La Escritura describe senos divinos que abrazan al Hijo de Dios [54], hablándonos con lenguaje corpóreo; o por

[49] Los símbolos sagrados por los cuales la Escritura representa a Dios.

[50] PG 3, 1104 B ss. Para la teología simbólica en el ps. Dionisio véase Koch, *ps. Dionysius* 198 ss.; y sobre todo O. Semmelroth, *Die* θεολογία συμβολική *des ps. Dionysius Areopagita*, Scholastik 27 (1952) 1 ss.

[51] Alude a *Ps* 109, 3: *Ex utero ante luciferum genui te*. Véase el comento del ps. Vigilio, *solutiones obiect. arian.* PL 62, 469 A ss.

[52] Cf. *Ps* 44, 2: Eructavit cor meum verbum bonum.

[53] Cf. *Ps* 32, 6: Et Spiritu oris eius omnis virtus eorum.

[54] Cf. *Ioh* 1, 18: Unigenitus Dei filius qui est in sinu Patris.

expresiones físicas representa lo mismo [55], y saca a colación árboles y brotes y flores y raíces [56], o fuente que mana aguas [57], o manantiales luminosos que lanzan resplandores [58] ; y todas las demás alegorías por las cuales revela la Escritura los misterios sobreesenciales de Dios [59].

Muchas de las recomendaciones de la carta recuerdan la célebre *Epla.* II *a Dionisio*, entre las de Platón [60], y apuntan el verdadero camino para llegar a la simbólica de las clásicas especies de « emisión ».

---

[55] La generación del Verbo o las procesiones divinas en general.

[56] Alude a las emisiones divinas, bajo el símil de *radix/arbor/fructus* u otros equivalentes *raíz/árbol/brote/flor* (raíz/brote/flor).

[57] Insinúa otra especie de Probole: fons/fluvius/rivus.

[58] Tercera especie de Probole : Sol/radius/apex (= splendor).

[59] ps. Dionisio, *Epla.* IX c. 1. Cordier en sus anotaciones a este pasaje, aduce algunos textos escriturarios : *Prov* 3, 18 (lignum vitae) ; *Apoc* 2, 7 (vincenti dabo edere de ligno)... traídos a veces con violencia ; pero que probablemente, en su mayoría influyeron sobre la teoría montanística de la Probole, y pasaron luego implícitamente a la tradición.Cf. PG 3, 1113 s. ad calcem.

[60] Véase Pépin, *Mythe* 120 ; Madoz, *Símbolo XVI Conc. Toledo* 37 s.

S. ATANASIO

Terminemos la serie de los adversarios de la Probole con un nombre particularmente significativo. Al comienzo de su Exposición de la Fé, escribe el ps. Atanasio :

> Y (creemos) en un Logos Unigénito, Sabiduría, Hijo, nacido sin principio y eternamente del Padre. Empero Logos no προφορικός ni inmanente, no emanación del perfecto, ni segmento de la naturaleza impasible, ni probole (οὔτε προβολήν), sino Hijo perfecto (υἱὸν αὐτοτελῆ), viviente y operante, la Imagen verdadera del Padre [1].

Aunque la *Expositio fidei* no sea de S. Atanasio [2], en sus líneas se reconocen fácilmente expresiones admitidas antes por autores ortodoxos, y eliminadas ya entre los arrianos como de Sabelio o Valentín. Hasta la cláusula « sino Hijo perfecto... » las determinaciones del Logos « no prolaticio ni inmanente, no emanación del perfecto ni segmento de la naturaleza impasible ni probole » compendian errores históricamente dispersos entre varias sectas heterodoxas, y más o menos generalmente vinculados al pabellón valentiniano.

S. Atanasio no tiene reparo en emplear por su cuenta la expresión λόγος προελθών [3] igualmente valentiniana y tan sospechosa de modalismo en sus orígenes, como las condenadas por el autor de la *Expositio fidei*.

La novedad de s. Atanasio se halla en otra página :

> Porque Tolomeo, el discípulo de Valentín, afirmaba que el increado tenía dos cónyuges [4] Ennoia y Thelesis. Primero pensó y luego quiso, pues no podía emitir (προβάλλειν) lo que pensaba, mientras no viniera en su ayuda la dynamis del Thelema [5].

---

1 PG 25, 200 A s.

2 Quizá sea de Eustacio Antioqueno. Cf. E. Schwartz BAS 1924 nr. (6) y J. Lebon RHE 1935 p. 309. 311. 317.

3 *C. Gentes* 41 PG 25, 81 C.

4 δύο ζυγούς leen los MSS. Los de la escuela de Tolomeo hablaban de συζυγούς.

5 *Orat. III c. Arianos* c. 60 PG 26, 448 C s .

La atribución a Tolomeo [6] induce a pensar que la noticia provenía de alguno (Eusebio ?) que había simplificado. Quizás era una leve modificación del propio s. Atanasio que atribuye a Tolomeo lo recogido por s. Ireneo entre los discípulos del hereje (*qui sunt circa Ptolemaeum scientiores*). El Santo vuelve algo más tarde sobre lo mismo :

> El propio Padre ¿ hubo primero de pensar y luego querer para así existir, o ya antes de pensar existe ?.... Pues si es absurda una tal demanda e insubstancial.... ¿ por qué no ha de serlo pensar lo mismo del Logos y que salgan a colación la Deliberación y la Voluntad (καὶ βούλησιν καὶ θέλησιν προβάλλεσθαι) [7] ?

Estos y otros testimonios, que pudieran multiplicarse [8], van derechamente contra los arrianos, a quienes el Santo hace solidarios de las doctrinas valentinianas. Y en concreto, de su teoría sobre la gratuidad de la emisión del Logos, por voluntad deliberada de Dios.

La doctrina era ciertamente valentiniana. La emisión del Logos, igual para Valentín y los suyos, que para Simón, Basílides y los gnósticos en general había sido libérrima. S. Atanasio sostenía lo contrario, enseñando la necesidad de su procesión eterna *ex Patre*.

Al Santo le interesa poco la Probole valentiniana como tal. Aunque la conoce y la concibe como una probole animal, sólo de rechazo insiste en ella, previniendo dificultades arrianas. Igual que s. Hilario [9]. Subraya en cambio la teoría sobre el Verbo creado en virtud de la Deliberación y Voluntad divinas: doctrina que los arrianos trataban de arraigar en la procesión origeniana « tanquam

---

[6] Cf. Iren. I, 12, 1.

[7] *Orat. III c. Arianos* c. 63 PG 26, 456 B. La última cláusula puede también traducirse « y que sean emitidas una Deliberación y una Voluntad ? » El contexto aboga por la primera versión.

[8] Cf. ibid. c. 64 : « ¿ Cómo puede el Logos, siendo como es Deliberación y Querer del Padre, venir por su cuenta él mismo a la existencia gracias al Querer y Deliberación (del Padre) ? »... « Plasmen pues otro Logos, y emulando las (fábulas) de Valentín llámenle otro (un nuevo) Cristo »... PG 26, 457 BC ; cf. Ibid. c. 65 col. 460 C : cf. Benz, *M. Victorinus* 340 ss.

[9] Cf. supra p. 555 ss. En este sentido las objeciones de los Arrianos fundadas en sus ideas materiales de la « generación » aplicada a Dios, podían muy bien pasar por doctrinas valentinianas (según la idea corriente sobre sus « emisiones »). Véase en particular *de decret. Nic. syn.* c. 10 ss. ed. Opitz, *Athanas. Werke* II/1 p. 9 ss.

a mente voluntas»[10], pero que s. Atanasio vincula a la doctrina valentiniana.

> Empero los impíos (= arrianos) no quieren que el Hijo sea Logos y Voluntad vivientes ; sino que haciendo mitología imaginan de un modo humano que Dios (Padre) adquiere, a manera de hábito que sobreviene y se va, un Pensamiento y Voluntad y Sabiduría ; y todo lo mueven, y sacan a colación la Ennoia y la Thelesis de Valentín, con el solo intento de distanciar al Logos del Padre y no verse obligados a confesar que El constituye el Logos propio del Padre, sino una (simple) creatura. Oigan pues ellos, como oyó Simón Mago[11] : « La impiedad de Valentín sea para vuestra perdición »[12].

Atanasio recoge expresamente el binomio Ennoia/Thelesis, empleado por los discípulos de Tolomeo y por Tolomeo mismo ; pero merced quizás al influjo de *Is* 9,6[13] que llama al Salvador « ángel del gran consejo » (τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελος)[14] le tradujo sin reparo alguno por uno equivalente : *Boulesis/Thelesis.* Más o menos modificado, este segundo binomio había prevalecido entre los apologetas[15]. Alguna vez, como en Teófilo Ant.[16], en términos verbales inequívocos (ἐβουλεύσατο/ἠθέλησεν).

Atanasio parece emplear la βούλησις en el sentido de Deliberación o βούλευσις, sin urgir diferencias gramaticales ni etimológicas[17]. En la misma línea se expresaban quizá los herméticos[18].

---

[10] Cf. supra p. 681 s.

[11] Cf. *Act* 8. 20.

[12] *Athan. Orat. III c. Arian.* c. 65 PG 26, 460 BC.

[13] Es muy probable que para justificar la procesión *ex Voluntate Patris* hicieran valer los valentinianos el texto isaiano (Cf. supra c. V p. 408 ss). Cf. s. Hilario, *trin.* IV cc. 23 s. 26 : véase J. Barbel. *Christos Angelos* per totum ; M. Werner, *Entstehung* 328 s. y 373 ; G. Widengren, *Ascension* 49 s. ; Cumont, *Recherches Man.* 58 ; Kessler, *Mani* 400 (Heilsbote).

[14] *Orat. III C. Ar.* c. 63 in fine.

[15] Cf. Just. *dial.* 61, 1 (βουλήματι, θελήσει) y 128, 4 (δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ) : otros testimonios apud Wolfson, *Philosophy* 224 ; Feder, *Justin* 104 n. 1.

[16] *ad. Autol.* II, 22.

[17] Cf. *Orat. III C. Ar.* c. 63.

[18] Cf. CH I, 8 con la nota de Festugière t. I p. 19 n. 22 donde cita *Asclep.* 26 : « Dei enim natura consilium est voluntatis. — Bonitas summa consilium, o Trismegiste ? Voluntas, o Asclepi, consilio nascitur ». El P. Festugière

Salvo meliori[19], en la forma *Boulesis/Thelesis* o *Boulesis/Thelema*, derivada con mayor o menor escrúpulo de los valentinianos, van siempre — al menos implícitas — dos modalidades : Boulesis (resp. Bouleusis)=Consilium o Deliberación ; y Thelesis = Voluntas o Decisión. La Deliberación, previa a la Voluntad, puede ser eterna. La Voluntad entre los valentinianos, no se ejerce *ab aeterno*, sino *ante tempus*, en orden a la creación temporal.

Por lo demás s. Atanasio nunca se detiene a tales distinciones. Le basta urgir la noción de gratuidad, inherente a la Thelesis, y tomar el binomio Boulesis/Thelesis por una endíadis[20].

* * *

No precisa examinar la interpretación de s. Atanasio. Ni si efectivamente los arrianos trataron de evocar las ideas valentinianas sobre la voluntaria emisión del Logos, mediante las dos cónyuges del Bythos (Ennoia y Thelesis). La inspiración inmediata de los arrianos se ha de buscar más bien en Orígenes.

Pero también aquí se nos presenta una paradoja. Los arrianos, tan fáciles en ridiculizar la Probole valentiniana, como algo animal, eran a su vez acusados por los contemporáneos de evocar la doctrina valentiniana del Logos libremente emitido mediante Ennoia y Thelesis.

Fácil sería, sin salir de los elementos prestados por la controversia arriana, descubrir contradicciones en las teorías generosamente atribuídas a los valentinianos. La Probole por una parte material y animal en sumo grado, resultaba por otra fruto de sola Deliberación y Voluntad divinas !

Como quiera, llama la atención la exactitud y perspicacia de s. Atanasio, en descubrir entre los valentinianos — y concretamente en la página de Tolomeo — el germen de la teoría arriana[21], sobre la procesión del Verbo *ex Consilio et Voluntate Patris*. Posiblemente no fué el primero en relacionar entre sí arrianos y valentinianos. S. Atanasio no hacía excepción entre los eclesiásticos, y como ellos trataba de vincular el error arriano a Valentín, para quitar a sus adversarios el patronazgo ilustre de Orígenes, y darles el que les correspondía.

---

parece (ibid.) dispuesto a identificar *Boulé* con *Consilium* y *Voluntas* : cf. supra p. 465 ss. y 481 ss.

[19] Cf. Benz, *M. Victorinus* 319 ss.

[20] Cf. Pohlenz, *Stoa* II. 213 y 217 quien tampoco urge la distinción.

[21] Cf. Bull, *Defensio* III, 1, 16.

Hay sin duda gérmenes de la teoría arriana en la página de Tolomeo denunciada por s. Atanasio. Procedentes, quizás, en última instancia, de Filón [22].

Creo además haber probado que la doctrina origeniana de la procesión « tanquam a mente voluntas » coincide con la de Tolomeo.

En este punto tenían todos razón. Los arrianos, por invocar a su favor el testimonio de Orígenes [23]. S. Atanasio, por incardinar la teoría arriana a la doctrina de Tolomeo. Tolomeo y Orígenes coincidían efectivamente en lo fundamental : haciendo del Logos fruto de la emisión conjunta del Pensamiento y del Querer divinos.

Pero — y aquí estaba el equívoco, que parece haber escapado a la perspicacia de s. Atanasio — los arrianos tergiversaban el sentido de Tolomeo y Orígenes, dando a la emisión del Logos el valor de una emisión *ex nihilo*, determinada por el Designio y Voluntad divinas. Orígenes y los discípulos de Tolomeo enseñaban bien claro que el Logos era *fruto emitido*, y engendrado del espíritu mismo de Dios : más concretamente, fruto simultáneo del « espíritu divino » (= substrato divino) *inspirado* por la Voluntad (Thelema) de Dios, y de la « Sabiduría divina » (= forma mental del Padre) *actuada* por la Mente (Ennoia) de Dios. Del Querer del Padre procedió el substrato espiritual ; del Pensamiento del Padre, el Verbo mental (= Sabiduría), forma del substrato divino. Uno y otro salieron del Padre por simultánea *emisión*, a manera de substrato y forma del Hijo. El Logos inmanente valentiniano (Nous) es divino por doble título : por su ὑποκείμενον y por su μορφή (ἰδιότης). Igual exactamente que el *Sermo* tertulianeo [24].

Los arrianos a lo más podían legitimar en Orígenes (resp. Tolomeo) su doctrina sobre la libre prolación del Logos. Más claro en este punto Tolomeo que Orígenes. Supuesta la índole libérrima

---

[22] Cf. Wolfson, *Philosophy* 223.

[23] Recuérdese cómo invocaba Arrio una tradición anterior, al comienzo de su carta a s. Alejandro : « Esta es nuestra fé, la de los antepasados, que también aprendimos de tí, o beato pontífice ». La cláusula figura en s. Atanasio, *de Synod.* 16 (PG 26, 708), mas no en s. Hilario : véase Bardy, *Lucien* 235; cf. si lubet Turner, *Pattern* 142 s.

Las resonancias de la misma doctrina en Clemente Al. serían igualmente dignas de estudio. Hay en él una relación sintomática entre la ἐνέργεια divina y la Voluntad (cf. *Strom.* VII, 2. 9. 3 ; VII, 2, 5, 4), que invita a ello.

[24] En pugna con Marcelo de Ancira, trató Eusebio de traducir esta dualidad ὑποκείμενον/μορφή por otra (οὐσία/συμβεβηκός), adulterando completamente el significado : cf. Eus. Ces. *de Eccl. Theol.* II, 14 (Kl. 115, 6 ss.).

de la Economía inaugurada por la concepción del Unigénito, era el Logos, según ellos, un fruto tan gratuito y libre como la Economía sobre El fundada.

Pero nunca podían legitimar, a base de Orígenes ni de Tolomeo, el que Dios hubiera engendrado su Logos *ex nihilo.* Tolomeo, como buen valentiniano, repugnaba la creación *ex nihilo* aun para el ínfimo elemento mundano.

En resumen, si el recurso de los arrianos a Orígenes era legítimo histórica y doctrinalmente para hacer valer la libertad de la producción del Logos ; resultaba totalmente ilícito para la no-divinidad o no-generación del Logos.

S. Atanasio estima ilícito el recurso global de los arrianos a Orígenes, y con razón. Cree sin embargo que los arrianos resucitaban la doctrina de Tolomeo ; en lo cual el Santo, que no parece haberla estudiado con detenimiento, se dejaba llevar de la idea a la sazón en boga.

El recurso a los valentinianos hubiera podido legitimar la *libre producción* del Logos, nunca su producción *ex nihilo.* Pero los valentinianos, creadores del ὁμοούσιος, habrían podido alegar ante eclesiásticos y arrianos el mérito de haber sido los primeros en enseñar la consubstancialidad del Unigénito con el Padre.

Capitulo nono

LA PROBOLE ENTRE LOS HEREJES NO VALENTINIANOS

BASILIDES

El presente capítulo podría alargarse mucho. Algunos elementos daremos al tratar de la teoría trinitaria en Basílides. El heresiarca, a primera vista, parece adversario decidido de la Probole.

> Puesto que era absurdo decir que lo que no es (τὸ οὐκ ὄν) vino a ser una cierta emisión (προβολήν τινα) del Dios οὐκ ὤν, — Basílides en efecto rehuye en absoluto y teme las substancias (τὰς οὐσίας) de las cosas venidas a la existencia por emisión (κατὰ προβολήν) — ¿ qué clase de emisión necesita, o qué clase de materia presupone Dios para hacer el kosmos, como araña que hace sus telas, o como hombre mortal que requiere materiales previos de madera o bronce para trabajar ? [1]

La actitud basilidiana ante la « probole » afecta a un campo mayor que el de las « emisiones » tertulianeas, en función de los dos géneros de emisión que apunta : *a*) por analogía con la araña, una es la emisión de quien profiere de su propia substancia (aquí entrarían las especies clásicas) ;

b) por analogía con el artífice humano, otra la emisión *eductiva* de quien profiere algo « ex praeiacenti materia ». El primer género concuerda fácilmente con la idea vulgar de emisión. El segundo extraña algo más, aunque no sería difícil hallarle paralelos [2].

---

[1] apud *Ref* VII, 22, 2 (198, 1 ss.) : cf. Hort, art. *Basilides* en DCB I. 217 ante finem.

[2] Cf. Tertuliano, *adv. Hermog.* XIV, 1 W. 30, 10 ss. : Nam et si dicatur licet ex occasione materiae, suo tamen arbitrio *bona protulisse* quasi nactus bonum materiae... certe cum *ex eadem* etiam mala *profert*, vel haec utique non de suo arbitrio *proferendo* servit materiae aliud non habens facere quam *ex malo* proferre, invitus utique, qua bonus, ex necessitate, ut invitus, et ex

Al impugnar la « probole » Basílides tiene conciencia de eliminar un concepto demasiado material del origen cósmico, rechazando por igual la « prolación » nacida del interior mismo de Dios (incompatible con su índole espiritual), y la « emisión » *eductiva* a partir de una materia preyacente, análoga a la hermogeniana. Al condenar dos concepciones genéricas, elimina todas las especies imaginables de emisión (material), lo mismo *eductiva* que « ab intra ».

A pesar de una relativa novedad, la extensión mayor de la « probole » y la actitud negativa de Basílides apenas dan lugar a ulteriores perfiles. Con semejante postura contrasta su simpatía por la « katabole ».

El concepto de καταβολή tiene en Basílides predominio sobre el de *probole.* Pero distingamos. En sí no son conceptos irreductibles.

Basílides se hacía fuerte, a no dudarlo, en la Escritura. Podía legitimar exegéticamente su *katabole.* Pero ¿ qué sentido exacto le daba ?

En este punto resultan instructivas unas páginas de Orígenes :

> Illud sane otiose praetereundum esse non arbitror, quod scripturae sanctae conditionem mundi novo quodam et proprio nomine nuncuparunt, dicentes καταβολήν mundi (quod latine satis inproprie translatum constitutionem mundi dixerunt, καταβολή vero in graeco magis deicere significat, id est deorsum iacere, quod latine inproprie, ut diximus, constitutionem mundi interpretati sunt), sicut in evangelio secundum Iohannem, cum dicit salvator : « Et erit tribulatio in illis diebus, qualis non fuit a

---

servitute, ut ex necessitate... XV, 1 s. W. 31, 10 ss. : Et si bonum ex nihilo, cur non et malum ? Immo cur non omnia ex nihilo, si aliquid ex nihilo ? Nisi si insufficiens fuit divina virtus omnibus producendis, quae aliquid *protulerit ex nihilo.* Aut si ex materia mala bonum processit, quia neque ex nihilo neque ex deo... Et hic, ut dixi, auctor mali habebitur deus qui, cum eadem virtute et voluntate debuisset omnia bona ex *materia protulisse* aut tantum bona, non omnia tamen *bona protulit* sed etiam mala... Aut quae fuit ratio ut, cum bona fecisset quasi bonus, etiam *mala protulisset* quasi non bonus, cum non congruentia sibi solummodo edidit ? Quid necesse erat *suo opere prolato* etiam materiae negotium curare proinde et *malum proferendo,* solus ut cognosceretur bonus de bono, materia autem ne cognosceretur mala de malo...

En sentido análogo mencionaba Taciano la ὕλη προβεβλημένη, *ad Graec.* c. 5 in fine : supra p. 586, 8.

constitutione mundi» [3] (hic constitutio καταβολή dicta est, quod ita intellegendum est, sicut superius exposuimus). Sed et apostolus in epla. ad Ephesios eodem sermone usus est, cum ait : « Qui elegit nos ante constitutionem mundi» [4] (et hic constitutionem mundi καταβολήν dixit, eodem sensu quo superius interpretati sumus intellegendam). Dignum igitur videtur inquirere, quid est quod hoc novo nomine indicetur. Et arbitror, quoniam quidem finis et consummatio sanctorum erit in his « quae non videntur et aeterna sunt » [5], ex ipsius finis contemplatione, sicut in superioribus frequenter ostendimus [6], simile etiam initium rationabiles creaturas habuisse censendum est. Et si tale initium habuerunt, qualem finem sperant, fuerunt sine dubio iam ab initio in his « quae non videntur et aeterna sunt». Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, qui ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad haec inferiora et visibilia deducti sunt, licet non volentes. « Vanitati quippe creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit in spe» [7], quo vel sol vel luna vel stellae vel angeli dei explerent obsequium mundo ; et his animabus, quae ob nimios defectus mentis suae crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus, et propter eos, quibus hoc erat necessarium, mundus iste visibilis institutus est. Ex hoc ergo communiter omnium per hanc significantiam, id est per καταβολήν, a superioribus ad inferiora videtur indicari deductio. Spem sane libertatis universa creatura gerit, ut a servitutis corruptione liberetur, cum filii dei, qui vel prolapsi vel dispersi sunt, in unum fuerint congregati, vel cum cetera officia expleverint in hoc mundo, quae solus cognoscit omnium artifex deus. Talem vero ac tantum factum esse putandum est mundum, qui vel omnes eas animas, quae in hoc mundo statutae sunt exerceri, caperet, vel omnes eas virtutes, quae adesse eis

---

[3] *Mt* 24, 21. *Iohannem* probablemente, anota Koetschau, es falta de Rufino. Cf. tamen *Ioh* 17, 24.

[4] *Eph* 1, 4.

[5] Cf. 2 *Cor* 4, 18.

[6] Cf. GCS Origenes V. ed. Koetschau 79, 19 ss. 107, 9 s. 109, 1 ss.

[7] *Rom* 8, 20.

> et dispensare eas ac iuvare paratae sunt. Unius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas, ex multis adsertionibus conprobatur; per quod solum dei iustitia in omnibus earum dispensationibus defendi potest, dum unaquaeque in semet ipsa habet causas, quod in illo vel in illo vitae ordine posita est [8].

La καταβολή basilidiana mantiene probablemente la fuerza del término, subrayada aquí por el Alejandrino. Significa algo más que la constitución o creación: « a superioribus ad inferiora deductio » [9] un venir desde arriba abajo. Aplicada al mundo, la *katabole mundi* denota el acto (resp. efecto) divino de arrojar al mundo desde arriba, donde *quizás* fuera creado, hacia abajo.

Orígenes la aplica concretamente al universo racional, cuya primera creación tuvo lugar « in his quae non videntur et aeterna sunt » en la región invisible y eterna, pero que o por deméritos propios — como las almas — o por una misión inherente a su índole (« ad totius mundi ministerium ») — como en el sol, luna, estrellas o ángeles de Dios — se vió arrojado de arriba abajo [10]. Tal

---

[8] *de Princ.* III, 5, 4 (V. 273, 17 ss.): cf. Huet, *Origen.* II c. II quaest. 12 § 2.

[9] Cf. también Origen. *in Mat. com. Ser.* 71: « quod in latino habet " a constitutione mundi " in graeco sic habet " a depositione mundi " et secundum graecum sermonem exponit quae secundum latinum non conveniebat exponere... ». Véase Rufin. *Apol.* I 25 PL 21, 563 y Huet, *Origeniana* II 2 quaest. 12, 2. Cf. GCS Kopt. gnost. Schrift. 330-2.

[10] « Nada tiene aquel mundo (superior, inteligible) abajo (en el sensible), como tampoco este (sensible) para quien examine con acribía (tiene nada) allí arriba (en el inteligible). ¿ Cómo puede en efecto este mundo (inferior) tener algo arriba, cuando su creación (κτίσις) (se llama en la Escritura y) es καταβολή ? No oigamos como expresión casual aquella de « antes de (la) καταβολή del mundo » (*Ioh* 17, 24). Los (escritores) santos han plasmado un nombre apto para tal concepto (al formar) el de la καταβολή. Pudieran haber dicho « antes de la κτίσις del mundo » y no haber empleado el nombre de la καταβολή. (Al usar este último) es porque todo el mundo (sensible) y las cosas que hay en él se hallan en depresión (ἐν καταβολῇ ἐστιν) [por haber sido echados abajo desde las alturas del mundo superior inteligible]. Y (solo) los auténticos discípulos de Jesús se constituyen fuera de la depresión de todo mundo (ἔξω καταβολῆς κόσμου παντός [πάντες ? Pr. πάντως probabilius] γίνονται), a los cuales (Jesús) los escogió (sacándolos) del mundo, para que ya no fueran del mundo (sensible), llevando su cruz y acompañándole a El » Orig. *in Ioh* XIX 22 (5) Preusch. IV. 324, 16 ss. - También aquí la καταβολή mantiene el significado recogido en *de Principiis.* Una caída o expulsión de arriba

καταβολή no declara el origen mismo entitativo de los seres en ella interesados. Sino sólo su caída de la región superior en que fueron creados, al reino inferior de los sentidos.

* * *

A esta luz se explica la doctrina de Basílides. Para el célebre gnóstico la καταβολή tiene ya una prehistoria, como la tiene en Orígenes. Antes de ser precipitados los racionales, de su primera región, los había Dios creado. Y los había mantenido el tiempo (un tiempo *sui generis*, propio de los seres intelectuales) suficiente para que dieran prueba de sí. En pecando merecieron caer de su región sublime ; y sólo entonces tuvo lugar la καταβολή, en la cual se vieron envueltos elementos culpables y no culpables.

De Basílides a Orígenes hubo de variar la prehistoria anterior a la καταβολή de lo racional. Para el Alejandrino se reducía a la creación, vida, pecado de los racionales homogéneos, en un mundo también homogéneo gobernado por el Logos. Para Basílides abarcaba además la constitución de un Pleroma espiritual análogo al valentiniano ; y el pecado determinante de la caída de las Filiedades, envueltas en la materia del germen cósmico.

Las variantes se agudizaron por lo que hace a la *katabole* del mundo material. Tanto Orígenes como los gnósticos admitían, aparte la katabole de lo racional, la del elemento material y sensible.

Como advierte Wolf[11] la *Katabole* primeramente se aplica al fundamento de los edificios, luego al de las naves, por último al principio de cualquier cosa[12].

Tal noción armoniza muy bien con la origeniana. Probablemente se adelantó el propio (Jerónimo) Orígenes a completarla, cuando escribe :

---

abajo, del mundo inteligible al de los sentidos. Consiguiente sin duda a un pecado.

Que yo sepa ninguno de los innumerables temas paganos de la caída del alma ha empleado el término καταβολή para denotar su descenso. Usan de ordinario expresiones como κατελθεῖν, καταβαίνειν, καταπέμπειν, κάθοδος, καταγωγή, κατιοῦσα, ἀπόστασις, νεῦσις, πτερορρύησις ... Véase Festugière RHT III c. II : *La chute de l'âme* p. 63 ss.

[11] *Curae Philol.* in *Mt* 13, 35.

[12] « de fundamento aedium inprimis, tum vero et navium dicitur, denique et cuiusque rei principium declarat ». Remite a Raphel G. *Annotationes ex Polybio* p. 70. Y en otra ocasión, *in Ioh.* 17, 24 a Fessel, *Adversaria sacra* II. p. 426 : cr. también Zorell, *Lexikon NT* 286.

> Καταβολή proprie dicitur, cum quis deorsum iacitur et in inferiorem locum mittitur de sublimi, vel cum aliqua res sumit exordium. Unde et hi qui aedium futurarum prima iaciunt fundamenta καταβεβληκέναι, id est, deorsum initia fundamentorum jecisse dicuntur. Volens itaque Paulus ostendere quod Deus universa sit machinatus ex nihilo, non conditionem, non creaturam atque facturam, sed καταβολήν, id est *initium fundamenti* ad eum retulit : ut non iuxta Manichaeum et caeteras haereses — quae factorem et materiam ponunt — aliquid unde creaturae factae sint, antecesserit creaturas ; sed omnia ex nihilo substiterint [13].

La única adición jeronimiana en todo el párrafo es quizá la mención de Mani (iuxta Manichaeum). El testimonio resulta precioso, porque nos da las dos interpretaciones ortodoxa y heterodoxa del término, en función del significado καταβολή = *initium fundamenti.*

Con sutileza muy origeniana [14], ve el autor en la καταβολή un argumento de la creación *ex nihilo.* Si aquella misma materia que los herejes ponían como « *initium fundamenti* », haciéndola coexistir con el Demiurgo (animal), la hizo el Creador, no la pudo formar de otra preexistente, sino *ex nihilo.* De lo contrario — tal parece ser la idea de Orígenes — tendríamos recurso *ad infinitum.*

Comparando esta noción de *katabole* con la del tratado *de Principiis* se advierte una diferencia : la actual *katabole*, concebida como « initium mundi » se presenta a manera de elemento primigenio puesto por Dios, mediante creación *ex nihilo*, como arranque de la creación sensible ; mientras la katabole del *de Principiis* se concibe como la expulsión del mundo racional a las regiones inferiores, y supone su preexistencia en una región superior.

¿ Hay contradicción entre ambas noticias ? Yo creo que no. Y por eso tampoco se requiere negar la paternidad origeniana de la exegesis *in Ephes.* 1,4 asimilada por s. Jerónimo. Son dos kataboles complementarias : una relativa a la aparición de lo racional en el mundo por expulsión desde el cielo ; otra a la aparición de lo sensible y material por creación *ex nihilo.*

* * *

Hasta aquí la katabole origeniana. La de los herejes difiere ligeramente. Enemigos de toda creación *ex nihilo*, los herejes (gnósti-

---

[13] Apud Hieron. *in Ephes.* I, 4 PL 26 P. 548.

[14] Sobre el origenismo del *in Ephesios* jeronimiano, Harnack, *Ertrag* 141-168 ; *Est. Val.* II 219, 185 d.

cos) enseñan la katabole del mundo inteligible (= Pleroma), como la proyección primera de la divinidad en la simiente del Nous (= Hijo)[15]; y sobre todo la del mundo sensible[16], a raíz del pecado de Sophia, a manera de un germen divino lanzado por Dios de su seno (o mejor quizá, de su Pleroma)[17]: con un tecnicismo inconfundible[18].

Tal katabole determina el instante inicial del desarrollo, a partir de una simiente indiferenciada, llena de virtualidades, a manera de huevo cósmico; y por eso mismo un estadio informe, preexistente a la *creatio secunda* del Pleroma o del mundo sensible.

Así en Basílides y en cuantos hagan al mundo, originario de un germen divino. La connotación al seno divino merece interés, para legitimar el origen superior emanativo o cuasiemanativo del universo. Supone en efecto que Dios lanza el *semen mundi* desde una región superior, divina — no precisamente a las inmediatas, de Sí propio — para dar origen al universo. ¿Cómo preexistía arriba? Según las varias gnosis. Basílides quizá discurría a la manera valentiniana, viendo — para el origen del Kosmos — en la materia amorfa lanzada de regiones superiores, el fruto informe de un pecado trascendental[19].

En realidad, ni Orígenes ni Basílides — ni siquiera los valentinianos — llamaron probole a la caída de los elementos divinos al mundo.

Si Basílides no era amigo de la προβολή, la razón se ha de hallar en su connotación peyorativa a la materia. Aun cuando aceptara sin reparo el ὁμοούσιος que le es valentinianamente correlativo, descubría en la *probole* la proyección de algo material o corpóreo. A juzgar por la analogía con la emisión de la araña, que reprueba, no se avenía a un Dios, sacando de su interior una substancia material heterogénea y diversa de Sí. En cambio, su adopción bené-

[15] Tal parece al menos la exegesis obvia del *Evangelium Veritatis* 20, 1 s. donde se habla de la katabole del Todo (= del Pleroma), en un contexto que por su relación al « libro de la vida » recuerda al *Apoc.* 13, 8; 17, 8.

[16] Cf. *ET* 41, 2; *Sophia Jesu Christi* 80 (201) 7; 83 (207) 11.

[17] De ahí la frase σπέρμα καταβάλλεσθαι repetida por Basílides, apud Hippol. *Ref* VII, 21, 4 s. (W. 197, 8 s. 14 s.). En idéntico sentido Filón: cf. el *Index* de Leisegang ad v. καταβάλλεσθαι. Véase también *Hebr.* 11, 11 y Clem. Al. *Strom.* II, 12, 28; 24, 18.

[18] Cf. Aët. *Plac.* V, 7, 4 (Diels, *Doxographi* 420 a 2. 5). En su aplicación a la generación humana y a la sementera de los campos Clem. Al. *Strom* VI, 147, 4.

[19] Cf. si lubet, Bidez-Cumont, *Mages hellénisés* II. 76 s. n. 17; otros temas independientes del pecado, apud Festugière RHT III 63 ss. a propósito de la caída del alma.

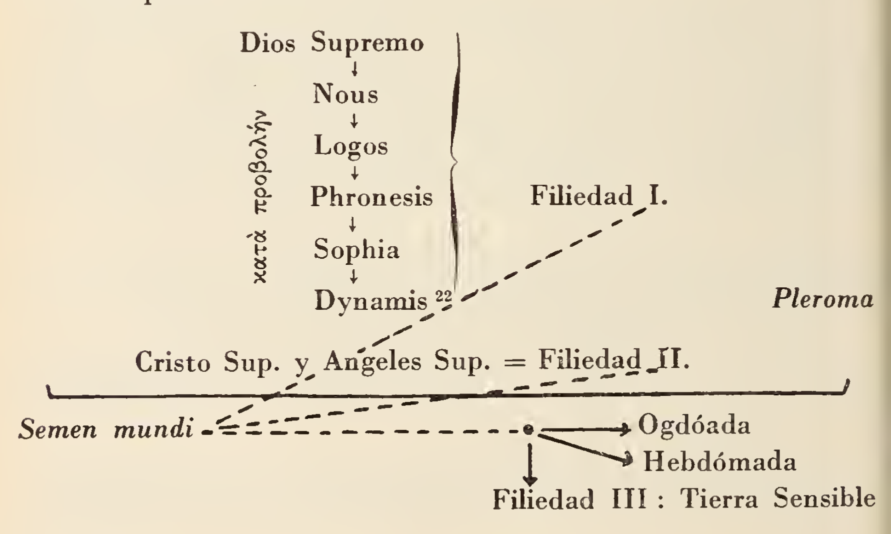
vola, fundamental, de la analogía con la simiente cósmica de que van saliendo « tanquam a semine fructus » las tres filiedades, parece indicar que la emisión como tal — no precisamente la heterogénea y material — entraba en su sistema.

La probole de las esencias creadas, hecha directamente por el Supremo Dios, comprometía la pureza de la naturaleza divina. No así la *katabole* global de un kosmos que tuviera ya su prehistoria.

La καταβολή[20] vendría después de creado el mundo divino de las Filiedades. Y es quizá la razón por que en las noticias basilidianas de s. Hipólito se hacc caso omiso de los cinco Magnos Eones del Pleroma, descritos por s. Ireneo, y se menciona en cambio la secesión global de la Filiedad.

Según eso la *katabole* orquestada por s. Hipólito habría de insertarse en las noticias de s. Ireneo, al momento de aparecer el mundo sensiblc, a raíz de un pecado trascendental. La constitución del Pleroma tendría lugar — igual que entre los valentinianos — por emisión de los Magnos Eones de la Filiedad I., a la cual seguiría la emisión del Cristo y sus Angeles (= Filiedad II.). Como efecto secundario, y simultáneo a la emisión de la Filiedad II., vendría la *Katabole*, o expulsión del germen cósmico en donde se esconden elementos divinos y materiales que habrán de discriminarse en virtud de la soteriología de Cristo[21].

El esquema sería :



[20] Cf. Hilgenfeld, *Basilides* 291 ss. ; véase Kroll, *Lehren* 134.
[21] Cf. Leisegang, *Gnose* 158 s.
[22] El paralelo con *Evang. Verit.* 20, 1 s. parece indicar que aun la apari-

No vale objetar que el Basílides de s. Hipólito se distingue del de S. Ireneo. Esto se viene repitiendo continuamente. A mi juicio difiere sólo su punto de vista. El esquema por ambos recogido es parcial. Aparte algún punto oscuro, relativo a la soteriología, todos los demás pueden armonizarse muy bien [23].

El Basílides de san Hipólito presupone la constitución e historia del Pleroma, con sus cinco magnos Eones, y hasta con el hecho (pecado ?) trascendental que determina la caída o lanzamiento del germen cósmico. Algo parecido les ocurre en s. Hipólito a los Ofitas. A diferencia de los de s. Ireneo y de otros documentos [24], los Ofitas de s. Hipólito (naasenos, peratas, Justino Gnóstico...) suponen conocida la prehistoria del Reino Superior, y se detienen a explicar el origen y la Economía del mundo sensible. Como si todo se hubiera en ellos concentrado en torno a la Soteriología y les importaran únicamente las premisas inmediatas a ella.

En cambio los documentos recogidos por s. Ireneo abarcan toda la Economía, aun la del mundo superior. Y singularmente se detienen a explicar ésta última, porque destaca mejor las diferencias en el seno de la Divinidad, entre la doctrina ortodoxa y gnóstica.

El máximo interés de la Probole gnóstica descansa en su aplicación a las emisiones divinas, primeras. Aplicada a la Economía del mundo sensible adquiere importancia muy secundaria, y se limita al problema del origen de las tres Iglesias y del Salvador Encarnado. Ningún sentido tiene urgir la probole como origen del kosmos sensible. El mundo material — como tal — no viene por emisión del Dios Supremo, sino por una καταβολή o expulsión desde el Pleroma al reino de las tinieblas inferiores.

La probole y la katabole son conceptos dispares. La primera representa una emanación homogénea *ex propria substantia.* La katabole una expulsión, aplicable a la propia o ajena substancia. En concreto hay armonía entre la *Katabole* inicial del mundo sensible y la probole inicial del mundo inteligible. Basílides ha enseñado la probole y la consubstancialidad, en escala sensiblemente idéntica a la Gnosis valentiniana.

Por eso s. Ireneo aplica sin reparo sus argumentos antivalentinianos a rebatir las emisiones de Basílides y demás gnósticos :

---

ción del Pleroma podría denominarse *katabole.* Y confirmaría el hecho mismo inicial del proceso, a partir del germen divino depositado en el seno del Pensamiento divino : Iren. I, 1, 1 ; 12, 1.

[23] Cf. si lubet Hilgenfeld, *Apokalyptik* 287 ss.

[24] v. gr. el *Apokryphon Iohannis.*

> Haec autem, quae dicta sunt de sensus emissione, similiter et adversus eos, qui a Basilide sunt, aptata sunt, et adversus reliquos Gnosticos, a quibus et hi initia emissionum accipientes, convicti sunt in primo libro [25].
> Basilides... ostendens Nun primo ab innato natum Patre, ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamin, a Dynami autem et Sophia virtutes et principes (= principatus) et angelos, quos et primos vocat, et ab his primum caelum factum. Dehinc ab horum derivatione alios factos, aliud caelum simile priori fecisse, et simili modo ex eorum derivatione quum alii facti essent, et antitypi eis qui super eos essent.... [26]

Por la noticia correspondiente de s. Epifanio se deduce que la manera de multiplicarse los Cinco Magnos Eones fué la probole :

> Porque — dice — era uno lo Ingénito, el solo Padre de todas las cosas. De Este — dice — fué emitido (προβέβληται) el Nous, y del Nous el Logos... [27]

Lo mismo pudiera confirmarse por unas páginas del ps. Tertuliano [28] y de Teodoreto [29].

Al ir a explicar directamente Basílides (iuxta Hippol.) la salvación de la Filiedad III. mediante la bajada de la Filiedad feliz, emplea términos afines a la idea de emisión :

> Vino pues realmente, aun cuando no descendió de arriba ni se separó, la Filiedad bienaventurada de aquel Dios incomprensible y feliz que no-es... (sigue la comparación clásica de la nafta índica). Porque la Dynamis de la Filiedad que está en medio del Espíritu Santo, en la fron-

[25] Iren II, 13, 8 initio.
[26] *adv. haer.* I, 24, 3.
[27] Epiph. *Panar.* 24, 1, 7 (I 257, 8 ss.).
[28] « Postea Basilides haereticus erupit. Hic esse dicit summum Deum, nomine Abraxan, ex quo Mentem creatam, quam Graece νοῦν appellat ; inde Verbum, ex illo Providentiam, ‹ex Providentia› Virtutem et Sapientiam, ex ipsis inde principatus et potestates et angelos factos, deinde infinitas angelorum editiones et *probolas* » : *adv. omnes haer.* c. 1, 5 (ed. Kroym. CC 1402, 16 ss.).
[29] *Haer. fab.* I, 4.

tera, comunica al hijo del Magno Arconte (= al Cristo psíquico)[30] los pensamientos de la Filiedad (superior) que fluyen y son llevados (a través de la frontera)[31].

Si este flujo de ideas mediante una Filiedad que baja sin bajar, sin separarse de su principio de origen, no significa una probole dynámica, poco le falta para ello. Basílides lo explica poco más tarde en una página paralela, como el resplandor que baja de un estrato a otro del universo[32], a base del paradigma φῶς ἐκ φωτός.

La probole tiene por tanto su aplicación en Basílides, tanto como en los Valentinianos, para explicar el desarrollo paulatino de los cinco Eones divinos ; no para justificar la presencia — extra muros del Pleroma — de un germen donde potencialmente se hallen las substancias todas del mundo sensible. Para este aspecto venía mejor sin duda la *katabole* bíblica.

Por lo demás, los testimonios favorables a la probole basilidiana, prueban *ipso facto* la emisión maniquea similar de los Cinco Miembros de la divinidad luminosa.

* * *

La existencia de la προβολή en otras gnosis se comprueba con relativa facilidad[33] aunque no tenga puesto tan destacado como entre los valentinianos. Y si la conocen[34], o la emplean dentro de una filosofía difícil de precisar, o coinciden en absoluto con la ideología valentiniana[35].

---

[30] Cf. *Ref* VII, 26, 1 s. W. 204, 2. 8.

[31] Ref. VII, 25, 6 s. (203, 21 ss. 29 ss.).

[32] Cf. *Ref* VII, 26, 5 (204, 21 ss.) ; 8 (205, 12 ss.) ; 10 (205, 25 s.).

[33] Cf. Iren. I, 23, 2 : « Ennoian autem eius detentam ab iis, quae ab ea *emissae* essent potestates, et angelis » (Simonianos) ; Iren. I, 29, 4: « Deinde ex primo angelo, qui adstat Monogeni, *emissum* dicunt Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant ». La serie πρέμνον/κλάδος/φύλλα denuncia la probole de los Simonianos de s. Hipólito (*Ref* VI, 9, 9: W. 137, 9 s.); igual que la análoga πρέμνον/φύλλα/καρπός de los Docetas (*Ref* VIII, 8, 5 W. 226, 19).

[34] V. gr. los representados en los escritos coptos (barbelognósticos) publicados por C. Schmidt en GCS Koptisch-Gnostiche Schriften : v. *index* ad vv. προβάλλειν, προβολή.

[35] Por ej. en el Anónimo Bruciano editado también por Baynes, *Treatise* pp. 3 y 10 n. 10. Cf. asimismo *Apokryphon Iohannis* 37, 10 (?) ed. Till.

PS. CLEMENTINAS

Los escritos ps. clementinos plantean innumerables problemas, por los estratos que han ido paulatinamente formándose sobre la base de un núcleo originario simple o doble, hasta venir a la forma actual que presentan tanto las Homilías como las Recogniciones.

La heterogeneidad de los documentos no siempre se descubre al análisis. Por fortuna las homilías XIX y XX, que nos van a ocupar, forman parte de los documentos privilegiados que delatan su unidad de origen. Ambas son atribuídas por Waitz y Schoeps [1] a uno de los primitivos núcleos. En ellas cristalizó el magno problema del Uno y Múltiple, formulado por la filosofía griega, y recogido por casi todas las Gnosis cristianas ; que coincide con el de la coexistencia del Dios innominable y la naturaleza material, dominada por el Malo [2].

Dentro de este magno problema se halla inserto el de la *probole*. ¿ Cómo explicar la existencia y origen del Mal, supuesta la unicidad divina ? [3] El planteamiento y desarrollo de tal cuestión delatan inequívocamente la mentalidad gnóstica que inspiró al anónimo autor de las dos Homilías. Independientemente del problema filológico [4], yo creo posible situarlo dentro de la ideología relativamente sobria de los magnos gnósticos. A más tardar, a fines del s. III. Por lo que hace a su filosofía, el anónimo clementino refleja un estadio sumamente coherente con las especulaciones contemporáneas a los grandes valentinianos, a Orígenes e Hipólito.

---

[1] Cf. Schoeps, *Theologie* 53 ; Cullmann, *Roman pseudo-clémentin* 62. 84 s. 87 s. ; últimamente Strecker, *Judenchristentum* 68.

[2] Cf. si lubet J. Carcopino, *Pythagore* 102 s. ; Till, ed. Pap. Berol. 8502 p. 35 ss.

[3] « L'explication de la *provenance du mal*, c'est la grande préoccupation des Prédications. Le besoin spéculatif s'attache toujours à ce problème » : Cullmann, *Roman pseudo-clémentin* 194.

[4] Para éste pueden consultarse Waitz, *Die Pseudoklementinen* TU 25/4, 1904 ; *Das Evangelium der 12 Apostel*, ZnTW 1912/1913 ; *Klementinen*, en R. E. de Herzog... ; C. Schmidt, *Die Ps. Clementinen und die alten Petrus-Akten* TU 46/1, 1930 ; Heintze, *Der Clemensroman und seine griechischen Quellen* TU 40/2, 1914. - A. Salles, *Diatribe* 518 n. 1 ve en la sección una *Apología judía*. De Apología tiene bastante, de judía bien poco.

En el estudio de las dos Homilías XIX y XX insertamos elementos homogéneos de otras, para su complemento y confirmación doctrinal. En sí ellas dos bastan para explicarse en líneas generales.

* * *

Hay un Dios único, justo y bueno a la vez [5], principio de dos reinos o Eones : uno el futuro, eterno, que da al Bueno (al Príncipe Bueno) ; otro el presente y temporal que consigna al Malo (al Príncipe Malo) [6].

El Malo no es libre [7]. Caen los ángeles [8] y peca el hombre [9]. Pero ni el Bueno ni el Malo tienen libertad, como instrumentos que son, o brazos, de la justicia de Dios.

Las Homilías se oponen a la distinción de dos dioses, uno bueno y otro justo. El maligno, aunque malo, no hace maldad, pues se halla obligado a castigar al malvado. Y si cumple su cometido, causando daño, puede al fin hacerse bueno mudando su mezcla constitutiva « puesto que no consta de una sola substancia (οὐ μιᾶς οὐσίας) que tienda sola al mal » [10]. No es un ser simple, sino compuesto de diversas substancias.

Tales substancias no pueden proceder sino de Dios, porque otro principio no le hay [11]. Pero ¿ cómo puede algo Malo proceder de Dios ? [12]

Se repite aquí el mismo problema que agitaba a los valentinianos [13] y en general a todas las Gnosis [14]. Las Homilías le abordan derechamente previniendo que la solución no se halla en las Escrituras [15].

---

[5] *Hom.* XVIII, 1 ss. (Rehm 241, 1 ss.) cf. XVII, 4 s. (230, 16 ss.) ; XVIII, 8, 3 (245, 10 ss.).

[6] *Homil.* XX, 2, 2 (268, 14 ss.) ; XV, 7, 4 (215, 7 ss.) ; cf. Kretschmar, *Trinität* 116 ss.

[7] *Homil.* XX, 3, 6 (269, 22 s.) ; cf. tamen XIX, 16, 4 s. (261, 19 ss.).

[8] *Homil.* XIX, 16, 2 ss. (216, 12 ss.) ; VIII, 12 (126, 16 ss.).

[9] *Homil.* VIII, 10, 3 (125, 26 s.) ; XI, 8 (157, 2 ss.) ; IX, 19, 1 (139, 14 ss.) ; XI, 7 s. (156, 23 ss.).

[10] *Homil.* XX, 3, 9 ss. (270, 4 ss.).

[11] *Hom.* XX, 3, 7 (269, 25 ss.) cf. Beausobre, *Hist. Man.* II. 252 ss.

[12] Cf. Novat., *Trin.* 4 (13, 4 ss.) ; *de cib. iud.* 2 PL 3, 983 B ss.

[13] Cf. TU 42/3 p. 115 n. 2.

[14] Cf. Schoeps, *Gnosis* 63 n. 3. El mismo Schoeps, *Aus frühchr. Zeit* 39-54 ha estudiado el punto con alguna atención.

[15] Habla Pedro : « Perdona no me atreva a hablar de lo que no está escrito. Si tú, (Simón Mago), aseguras que está escrito, muéstralo. Y si no lo puedes

He aquí cómo formulan las pseudoclementinas las diversas hipótesis sobre el origen del Malo :

> Sino que — como decías [16] — el Malo caso de ser creado (ha podido serlo de una de las siguientes maneras) : A) o ha sido engendrado como viviente (= animal), B) o ha sido emitido substancialmente por El (ἢ οὐσιωδῶς ὑπ'αὐτοῦ προβέβληται), C) o ha sido mezclado fuera, D) o su elección (προαίρεσις) sobrevino a la mezcla, E) o le ocurrió ser creado de la nada, sin mezcla ni voluntad de Dios, F) o fué hecho por Dios de la nada absoluta, G) o existía fuera de Dios : 1) bien como materia inanimada 2) bien como animada (materia), de donde fué hecho (por uno de los siguientes procedimientos) a) o plasmándose a sí propio b) o hecho (configurado) por Dios ; H) o es un ente relativo, I) o existía desde siempre. Porque decir que no existe (el Malo) es imposible, y ambos estamos de acuerdo en que existe [17].

En cualquiera de las hipótesis se salva la bondad de Dios. Tal es la tesis defendida por Pedro [18]. Para nuestro objeto interesan singularmente las dos primeras hipótesis, y la solución propuesta a lo largo de las dos Homilías XIX y XX.

Simón Mago parte de la primera hipótesis y urge la misma dificultad de la Carta de Tolomeo a Flora [19], recogida por cuenta suya entre las dificultades de s. Ireneo a la probole valentiniana [20] y por Tertuliano entre las objeciones marcioníticas [21].

---

manifestar, ¿ a qué meternos con lo que no está escrito ? ». *Homil.* XIX, 3, 2 (254, 8 ss.) : cf. XIX, 8, 1 (256, 21 ss.) ; XX, 8, 5 s. (273, 17 ss.).

[16] Alude a *Homil.* XIX, 4 (254, 26 ss.) donde Simón proponía sus hipótesis con ligeras variantes : « Si fué hecho (el Malo), lo fué por el Dios mismo que hizo todas las cosas, o engendrado por El como un viviente, o emitido substancialmente (ἢ οὐσιωδῶς προβληθείς) y fuera (del emitente) sobrevino a la mixtura. Pues si existía fuera de El (de Dios) la materia, animada o inanimada, de la cual fué hecho, o sobrevino (a la mezcla) por medio del mismo Dios, o de sí mismo o también de la nada. O es un (elemento) relativo, o existía siempre ». Cf. Hilgenfeld, *Clementinischen* 286 s. max. 297 n. 2 y 3.

[17] *Homil.* XIX, 9, 1 (257, 4 ss.). Para la mezcla cf. si lubet Proclo, *Theol. Plat.* lib. III c. 9 ss. y sobre todo Schoeps, *Aus frühchr. Zeit* 41. Para la προαίρεσις cf. Bonhöffer, *Epictet* 259 ss. et passim.

[18] XIX, 5, 1 ss. (255, 7 ss.) : cf. Hilgenfeld, *Clementinischen* 277 s.

[19] Apud Epiph. *Panar.* 33, 7, 8.

[20] Iren. II, 17, 3 : « Sed si quidem efficabiliter et secundum suam genesin,

> Si el Malo fué engendrado por Dios como un viviente (= animal,) es de la misma maldad del emisor [22].

Pedro no admite tal hipótesis, pero fiel a su propósito de mostrar que en todo caso se salva la bondad de Dios, responde : también los hombres buenos engendran malos, y los malos engendran buenos. Y uno mismo — como Adán — engendró al injusto Caín y al justo Abel [23].

Simón M. rechaza el argumento de paridad con los hombres [24]; a lo que replica Pedro :

> Tampoco admito yo ahora que Dios engendre (estrictamente) [25] pues el engendrar es propio de los hombres, no de Dios. Ni puede ser Dios bueno o malo, justo o injusto, ni inteligente o viviente ni cosa alguna entre las que pueden convenir a los hombres. Y si no es lícito que quienes investigan sobre Dios le atribuyan lo bueno que conviene a los hombres, no queda otra cosa que pensar o decir, sino sólo el buscar su voluntad, la cual nos ha permitido El conocer, para que al ser juzgados no tengamos excusa, por no haber guardado las cosas que conocíamos [26].

La probole estricta *per generationem* no conviene a Dios, por su connotación animal. Por tanto ni el Príncipe Bueno ni el Malo han nacido por estricta generación. Lo subrayará algo más tarde. En cambio las substancias elementales fueron emitidas por Dios [27], como substancias neutras, en sí no malas [28]. Las mezclas de los

---

unusquisque illorum emissus est, secundum hominum similitudinem ; vel generationes Patris erunt eiusdem substantiae ei et similes generatori, vel (si) dissimiles parebunt, ex altera quadam substantia confiteri eos (esse) necesse est ».

[21] *adv. Marc.* II, 9 (345, 24 ss.).

[22] *Homil.* XIX, 9, 3 (257, 14 ss.).

[23] *Homil.* XIX, 9, 4 (257, 16 ss.).

[24] XIX, 9, 5 (257, 22 s.).

[25] Cf. la corrección necesaria : apud Rehm 258, 4 con la nota correspondiente.

[26] *Homil.* XIX, 10, 2 ss. (258, 4 ss.)

[27] Cf. *Homil.* XVII, 9 s. (234, 3 ss.).

[28] Cf. *Homil.* XX, 3, 9 (270, 5) ; XIX, 12, 3 s. 5 (259, 7 s. ; 13 s.) : «Por lo cual síguese que El se hizo emisor (προβολεύς) de las cuatro substancias : calor, frío, húmedo y seco... » cf. XIX, 13, 2 (259, 26).

elementos se realizaron por voluntad de Dios [29]. Y en ese sentido la concupiscencia [30] correspondiente a tal mezcla, sobrevino por voluntad del emitente, de Dios [31].

Dios, padre y emisor de toda substancia, no lo es de la mente nacida de ella [32].

El Malo en cuanto a las substancias de que consta, procede de Dios *por emisión*. En cuanto a la mezcla de las mismas, procede de la Voluntad de Dios que así la determinó. Mas no procede de Dios la voluntad (concupiscencia) resultante de tal Mezcla; tal voluntad nace espontáneamente como secuela física, necesaria, de la confusión o mezcla substancial.

O mucho me equivoco o esto equivale — en un esquema simple — a lo siguiente : Dios emitió de sí propio cuatro substancias elementales, de las cuales integró el mundo. Lo que de tal integración se siguió ya no depende de Dios, sino de las condiciones físicas provenientes de tal mezcla. Dios no se hace responsable del resultado, al haber determinado tal integración. Y eso porque — aquí está el punto oscuro — la materia determina al parecer una inclinación esencialmente imperfecta [33]; según paralelismo entre el orden físico y el moral.

La solución ps. clementina no constituye una simple versión gnóstica de la igualdad *malicia* = *materia*. Aborda el problema de

---

[29] XIX, 12, 5 (259, 14 ss.) : « Porque siendo las substancias neutras, fueron emitidas de El (πεφιλοκρινημέναι ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται) enteramente separadas, y una vez entremezcladas fuera, les sobrevino por voluntad del arte (divina) el deseo (ἐπιθυμία) de destruir a los malos ». - XX, 8, 2 s. (273, 3 ss.) : « la cuádruple substancia del cuerpo del Malo fué emitida separadamente por Dios, y al mezclarse ya fuera según la voluntad del emitente, (sobrevino) la voluntad que se deleita en los males ».

[30] Voluntad en sentido peyorativo o ἐπιθυμία.

[31] XIX, 13, 2 s. (259, 25 ss.). - Queda la dificultad, recogida por Simón XIX, 12, 6 (259, 19 ss.) : ¿ cómo no hizo Dios que resultara de la mezcla una voluntad recta, y no precisamente la concupiscencia que se deleita en el mal ? Como quiera, el anónimo, mal o bien, explica la existencia física de algo que no existe como tal en Dios, sin tener que acudir a otro principio físico último de su ser. Las Homilías derivan así el problema moral al campo físico. Véase más adelante en el texto.

[32] Una formulación explícita, en *Homil.* XX, 3, 9 (270, 2 s.) según la reconstrucción — hipótesis — de Wieseler. Cf. tamen XVIII, 22, 5 (251, 13 s.) ; XX, 8, 4 (273, 13 s.).

[33] Schoeps, *Aus frühchr. Zeit* p. 42 no halla antecedentes a esta solución ps. clementina. Cf. tamen M. Pohlenz, *Die Stoa* II 211 s. ; Bonhöffer, *Epictet* 59 s. ; Porfirio, *de modo informationis* XVI, 4 : Wachsmuth 56, 22 ss.

la probole material en Dios : la emisión *ex Deo* de cuatro substancias elementales, tan materiales como el calor, frío, húmedo, seco [34].

El ps. clementino tiene dificultad en admitir que Dios haya engendrado al Malo. No porque impugne la generación divina como tal — probablemente enseñaba la del Príncipe Bueno, por Dios — sino porque cree imposible *en Dios* una generación perfecta sin comunicación de la substancia y de la *mente* divinas, y por tanto buenas. Y como esta última circunstancia no se da en el Malo, imposible admitir su perfecta generación por Dios :

> Admito — dice (Sofonías) — que Dios engendre, pero no concedo que engendre al Malo, aun cuando algunos hombres, siendo buenos engendren malos. Y no imagines que atribuyo sin más a Dios algunos atributos que convienen a los hombres, y otros no, cuando le otorgo el engendrar y no le concedo el engendrar algo desemejante a El (ἀνόμοιον αὐτοῦ). Pues en el caso de los hombres se explica que engendren hijos desemejantes a sus propias mentes (ταῖς ἑαυτῶν γνώμαις) por la siguiente razón. Como (los hombres) se hallan constituídos de cuatro elementos, según los diversos cambios (τροπάς), cambian diversamente los cuerpos, de modo que [35] en el cuerpo humano en creciendo, según las ocasiones, lo típico del cambio o disminuyendo, descompone el equilibrio de la mezcla. Y así, no perseverando siempre iguales las mezclas, se discriminan las simientes conforme a la crasis circunstancial. Las mentes (γνῶμαι) [= mentalidades], buenas o malas, dependen de la crasis ocasional. Pero en Dios no se puede razonar así. Siendo algo inmutable (ἄτρεπτον) y eterno, en habiéndose decidido a emitir (προβάλλειν), es absolutamente necesario que lo emitido (perfectamente) tenga todo lo que el autor de la generación : quiero decir, la substancia y (además) la mente. Y si alguien se atreviera a decir que también El (= Dios) es mudable, ignoro cómo puede llamarle asimismo inmortal [36].

Aquí habla Sofonías recogiendo la distinción entre substancia y mente (οὐσία τε καὶ γνώμη) sugerida arriba por Pedro. A su

---

[34] Versión estoica del *fuego, aire, agua, tierra* : cf. Iren. I, 17, 1 s. = Hippol. *Ref* VI, 53, 1 (187 ,6 ss.).

[35] ὡς καὶ Dressel.

[36] *Homil.* XX, 5, 5 ss. (270, 20 ss.).

juicio hay una diferencia capital en la generación, según se aplique a Dios y a los hombres. Entre los hombres el hijo, consubstancial al padre, no posee necesariamente su misma γνώμη, porque ésta depende de influjos astrales, extrínsecos a la substancia comunicada. En Dios el Hijo ha de ser consubstancial en substancia y en γνώμη, porque no hay razón extrínseca que determine la desigualdad de γνώμη.

Si el Malo tiene por tanto una *mente* diversa de la de Dios, es porque no viene de El por vía de generación.

Por otra parte, no obstante la inmutabilidad de Dios, según las ps. clementinas Dios tiene un cuerpo, con la forma de hombre, no porque necesite ojos para ver, pues ve con todo su ser, sino para formar los seres a su imagen [37]. Un cuerpo superior e invisible, y verdadera substancia [38].

> No teniendo los hombres sus cuerpos mudables, tampoco se cambian en ellos, sino que sólo tienen capacidad de ser alterados (cualitativamente). Dios no es así. Su cuerpo se hace lo que El quiere, bajo el influjo del espíritu nativo (ὑπὸ τοῦ ἐμφύτου πνεύματος) [39].

Pedro se detiene a probar cómo puede el cuerpo divino cambiarse para dar lugar a las substancias del mundo. En el fondo, porque según una definición de la divinidad, conservada por Estobeo y atribuída por él a Posidonio : « Dios es un espíritu inteligente e ígneo que no tiene forma pero se muda en lo que quiere y se asemeja a todo » [39a].

El primer argumento de Pedro recuerda además enteramente a la Estoa : con su cambio del aire en agua, del agua en tierra, de

---

[37] *Homil.* XVII, 7, 2 ss. (232, 13 ss.) ; XVII, 11, 1 (235, 9 ss.) : cf. Hilgenfeld, *Clementinischen* 253. 284 ; Cullmann, *Roman pseudo-clémentin* 85.

[38] XVII, 16 (238, 3 ss.) : la substancia de Dios es invisible mientras la carne no se transforme en substancia ígnea, o viceveısa, el fuego en substancia de carne. Sin trasformación alguna sólo el Hijo puede contemplar la substancia del Padre : cf. XVI, 10 (223, 2 ss.).

[39] *Homil.* XX, 6, 4 (271, 24 ss.) : cf. XIX, 15, 4 (260, 24 ss.).

La última cláusula recuerda el πνεῦμα συμφυές (σύμφυτον) del Pórtico : véase Bonhöffer, *Epictet* 45. 105 ; y sobre todo Pohlenz, *Grundfragen* 89. 93.

[39a] Stob. *Eclog. Phys.* ed. Wachsmuth I. 34, 26 ss. Puede verse Reitzenstein, *Hellenist. Myst.* 135 y sobre todo Heinemann, *Poseidonios* I. 110 ; II. 30 y 178. - Sobre la importancia de la voluntad divina en el cambio de las cosas ibid. II. 34 s.

la tierra en fuego [40]. Y más directamente aún relacionada con nuestro tema, nos evoca la teoría de los afectos, cambios del *principale* (τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ) [41]. Lo que las pasiones estoicas respecto al *principale* (τὸ ἡγεμονικόν) [42], son las substancias emisibles respecto al ἡγεμονικόν divino, de que proceden. Dios tiene dominio sobre su *principale*. En vez de hallarse sometido a las pasiones, determina cualificarlo por pura voluntad dando lugar a la τροπὴ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, substancia *voluntariamente* degradada de la divina

---

[40] Cf. omnino *Homil.* XX, 6, 5 s. (271, 27 ss.): véase VI, 10 (110, 9); *Recogn.* II, 15 y PG 1, 1256 n. 70; *Homil.* II, 26, 2 s. cf. Hilgenfeld, *Recognitionem* 191. - De una manera general Spanneut, *Stoïcisme* 350 s. 355 ss.; el comento de G. S. Kirk (*Heraclitus* 325 ss.) a Clem. Al *Strom* V. 104, 3 (II. 396, 14 ss.), donde estudia también la doctrina estoica. Además Pohlenz, *Stoa* I. 144. 344; II. 53; Zeller III/1 p. 144 s. 152 s.; Festugière en CH t. IV p. 42 s. a propósito de *Kore Kosmou* 50.

[41] SVF III. 433 cf. Pohlenz, *Stoa* II. 53. 78. Según la forma de actividad que desarrolle el πνεῦμα procedente del *Principale*, queda éste diferenciado como πνεῦμα πῶς ἔχον. A base de este πνεῦμα πῶς ἔχον pudo Crisipo identificar substancialmente todas las actividades anímicas con el ἡγεμονικόν y definirlas como πῶς ἔχοντα ἡγεμονικά. Cfr. Sext. Emp. *Math.* VII, 38. Véase Stein, *Psychologie* I, 104, n. 177; II, 112.

[42] Ni la percepción, ni la representación, juicio y apetencia operan en el ἡγεμονικόν, sino viceversa el ἡγεμονικόν produce (τὸ ποιοῦν) tales estadios del proceso racional. Plut. *pl. phil.* IV, 21 (Aët. Diels 410): οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθέσεις καὶ ὁρμάς. La comparación socorrida por los estoicos fué la del pulpo que extiende sus tentáculos: Plut. *plac. phil.* IV, 4 (Aët. Diels 390) ib. IV, 21; Teodoreto *gr. affect. cur.* V PG 21, 931; Ps. Galen. *h. ph.* XIX, 302 y 315 K.; Euseb. *praep. evang.* XV, 60; Galen. *de plac. Hippoc.* V, 329 K; Nemes. *de nat. hom.* c. 6: πνεῦμα νοερόν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ εἰς τὰ ὄργανα τεταμένον. Stob. I, 876. - Calcidio *in Tim.* c. 217 Mull., 220 Wrobel (hablando de Crisipo): « Sicut *aranea* in medietate cassis... *sic animae principale*, positum in media sede cordis *sensuum* exordia retinere, ut cum quid nuntiabunt, de proximo recognoscat... *Sensibus* compellendo ad operandum, totaque anima sensus, qui sunt eius officia; *velut ramos ex principali* parte illa tanquam trabe futuros eorum quae sentiunt nuntios, ipsa de iis quae nuntiaverint *iudicat ut rex* ». Stein II 125 n. 245 s. y también I, 124 n. 231. « Das ἡγεμονικόν ist also der Brennpunkt aller Denkfunktionen. Diese Thatsache hat (para los estoicos)... eine ungleich grössere Tragweite als in irgende einem anderen philosophischen System... Hier konzentrieren sich alle psychischen Funktionen um einem Centralpunkt, in dem alle Strählen menschlicher Thätigkeit zusammenfallen, und dieser Centralpunkt ist das ἡγεμονικόν ». Stein II 109; I. 128 nota; Bonhöffer, *Epictet* 94 ss. 120 ss.; Switalski, *Chalcidius* 34 ss. nota.

e idónea por eso mismo para dar origen a la escala indefinida de esencias, desde la divina hasta la más ínfima del mundo [43].

* * *

Nos hallamos ante la doctrina de la *generatio aequivoca.* El orden de cambios mutuos elementales se verifica en el mundo dentro de leyes establecidas, potencialmente contenidas en Dios. Pero Dios puede realizar otras mudanzas a su voluntad :

> ¿ Acaso Dios no cambió la vara de Moisés en animal [44] haciéndola serpiente, a la cual de nuevo transformó en vara ? Y por medio de la misma vara transformada, cambió el agua del Nilo en sangre, la cual tornó a cambiar en agua. Y al hombre mismo, siendo barro, con la infusión del aliento, lo transformó en carne [45], y de nuevo lo mudó en tierra. Moisés, siendo él mismo carne ¿ no fué acaso transformado en máxima luz, de manera que los hijos de Israel no podían mirarle ?

Conclusión *a fortiori* : « pues mucho más puede Dios transformarse en lo que quiere » [46].

Tal mutabilidad no significa, como quiere Sofonías [47], mortalidad o corruptibilidad. Los propios ángeles, incorruptibles, cambiáronse en carne : v. gr. los huéspedes de Abrahán, y el que luchó con Jacob [48].

Lejos de ser el cambio argumento de mortalidad, ocurre al revés : el que no puede cambiar su naturaleza o substancia a voluntad, da indicios de no ser inmortal, como esclavo de su naturaleza y no señor de ella [49].

---

[43] Cf. si lubet, Saumaise, *In Epictetum* 98 ss. ; Zeller ,*Philosophie* III/1 p. 153 s. nota. La doctrina basilidiana de los προσαρτήματα consiente muy bien una relación con las τροπαὶ τῆς οὐσίας pseudoclementinas, o con sus correlativas estoicas τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ : cf. Pohlenz, *Stoa* II. 168 con buena bibliografía ; Hilgenfeld, *Clementinischen* 136 ss. Para las τροπαὶ τῶν στοιχείων Bonhöffer, *Epictet* 59 s.

[44] Cf. *Ex* 7, 9. — La vara convertida en serpiente y luego nuevamente en vara simboliza según el ps. clementino al Malo que volverá a ser bueno : XX, 9, 7 (274, 15 ss.).

[45] Cf. XVI, 16, 4 (225 ,26 s.).

[46] *Homil.* XX, 6, 7 s. (272, 1 ss.).

[47] *Homil.* XX, 5, 10 (271, 14 ss.).

[48] *Homil.* XX, 7, 1 ss. (272, 8 ss.) cf. VIII, 12 s. (126, 16 ss.).

[49] *Homil.* XX, 7, 6 s. (272, 21 ss.).

> De ahí que con mucha mayor razón la virtud de Dios transforme la substancia de su cuerpo, cuando quiere, en lo que quiere. Y emite (προβάλλει) lo consubstancial al cambio presente, pero no de igual virtud, ya que el emisor puede transformar de nuevo en otra, la substancia, por sí mismo. Pero el emitido, por ser de la mudanza (proveniente) de Aquel y fruto (suyo) no puede sin el querer del emisor convertirse en otra cosa [50].

Según eso, el Malo existe como fruto del Bueno, en virtud del cambio voluntario del cuerpo superior divino, precisamente en orden a la formación de elementos extradivinos.

Dios muda primeramente la substancia de su cuerpo. Una vez cambiada, emite otras substancias consubstanciales al estadio en que se encuentra. Y sobreviene como fruto (τέκνον) la voluntad del Malo. Constituído así el Malo, ya no puede cambiar sino por voluntad positiva de Dios. Consubstancial al cuerpo divino, en el estadio anterior a la emisión, no es sin embargo de su misma virtud. Pues el cuerpo de Dios puede a discreción pasar de un estadio a otro ; no así el del Malo, ni lo puede siquiera querer [51].

La consubstancialidad entre emitente y emitido, esencial a toda emisión, no entraña una identidad en todos los aspectos v. gr. en la virtud. Acabamos de verlo, lleva consigo una deminoración dinámica, una inadecuación cualitativa.

Lo propio ocurre en la emisión del Hijo o Príncipe Bueno. Este no nace igual que el Malo. De lo contrario serían hermanos [52].

La diferencia se halla en el origen de la voluntad característica :

> La cuádruple [53] substancia del cuerpo del Malo fué emitida por Dios separadamente, y al mezclarse ya fuera por la voluntad del emitente, [sobrevino] la voluntad

---

[50] Nótese la fusión de la προβολή con el ὁμοούσιος : igual que entre los valentinianos.

[51] Cf. *Homil.* III, 5, 2 ss. (58, 18 ss.) ; XX, 9, 2 (273, 28 ss.). - El término οὐσία se refiere a la substancia corporal, en oposición a γνώμη cf. XX, 3, 9 (270, 2 s.) ; XX, 5, 7 (271, 13). Otras veces se opone a la « forma » de Dios aplicada al hombre : XVI, 19, 4 (227, 5 ss.), como sinónimo de « cuerpo » : cf. XVI, 20, 4 (227, 30 ss.). Con todo dícese también del alma que es consubstancial a Dios : XVI, 16, 4 (226, 1).

[52] *Homil.* XX, 8, 1 s. (273, 1 ss.).

[53] Lit. *tetragénita* : cf. *Hom.* XIX, 12 s. Hilgenfeld, *Clementinischen* 287. - Puede verse Bornkamm, *Mythos* 26 s. ; *Est. Valent.* V. 179 ; sobre todo Delatte, *Études* 249 ss.

que se deleita en los males ; de modo que se ve es fruto de Dios (τέκνον)... Y según eso ni fué engendrada por Dios, ni surgió espontáneamente, ni era eterna, sino que según la voluntad de Dios le sobrevino fuera a la mezcla... En cambio, el Bueno, engendrado del cambio (τροπῆς) más excelente de Dios, y no sobreviniéndole fuera a la mezcla ya existente, es Hijo (υἱός) [54].

En la consubstancialidad del Hijo con Dios la emisión (προβολή) comunica tanto la substancia como la γνώμη de Dios. Lo cual no significa que el Hijo — para el homilista — sea Dios :

Nuestro Señor no dijo que hubiese un Dios sobre el creador de todas las cosas [55], ni se llamó a sí mismo Dios, sino que únicamente declaró, con razón, bienaventurado a quien le llamó Hijo del Dios creador de todas las cosas [56].

Responde Simón : « ¿ Luego no te parece que quien procede de Dios es Dios ? » Y Pedro :

Explícanos cómo puede ser esto , no te lo podemos decir nosotros, pues no se lo oímos decir a El. Además es propio del Padre no ser engendrado, y del Hijo ser engendrado. Ahora bien el engendrado no se puede comparar con el ingénito ni con el autogénito [57].

Replica Simón : « ¿ Ni siquiera por la generación es lo mismo ? » Y Pedro :

Quien no iguala en todo a otro, no puede recibir todos los mismos títulos de aquél... ¿ Cómo no comprendes que aquél es autogénito o ingénito y éste en cambio génito, y que no puede llamarse lo mismo aun cuando sea de la misma substancia que el generante [58] ?

Las Clementinas no agotan con eso el tema de la Probole. También las almas proceden de la misma substancia de Dios ;

---

[54] *Homil.* XX, 8, 2 ss. (273, 3 ss.).

[55] Tesis marcionítica y gnóstica.

[56] *Homil.* XVI, 15, 2 s. (225, 12 ss.). El pasaje probablemente pertenece al núcleo primitivo de las Clementinas.

[57] Véase aquí insinuada la trilogía naaseno-perática : *Ingénito-Autogénito-Génito.* De ella hablaremos largo en otra ocasión.

[58] *Homil.* XVI, 16, 2 s. cf. PG 2, 377 BC con la n. 50.

en este sentido son probole divina. Y a diferencia del Malo, parecen ser emisión directa de Dios, aun cuando no de la misma excelentísima τροπή de que procede el Hijo [59].

Las variaciones del tema « probole » abarcan pues en los escritos ps. clementinos un campo tan amplio y aun más que entre los gnósticos. Y adoptan un colorido igualmente gnóstico. Con la gran ventaja de haber planteado el problema de la emisión, en función del « homousios », igual que entre los valentinianos, y de haberlo justificado filosóficamente [60].

No interesa aquí el valor de sus soluciones. Además de haber impostado una teoría estoica [61] en el marco de los problemas exegéticos presentados por el origen del Mal en la Biblia, ofrecen un aspecto que les acerca sin duda a Orígenes y a los valentinianos : y es la Voluntad (προαίρεσις, θέλημα, βούλησις) de Dios, como determinante no sólo de la emisión de su misma Substancia, sino aun de las substancias heterogéneas y equívocas, provenientes del mismo Dios [62].

La consubstancialidad, con esto, se amplía. Dios no necesita para emitir de Sí, lanzar una substancia de las mismas cualidades que la Suya propia. Le basta actuar su Voluntad libre, y determinar con su mente las cualidades que trata de comunicar a lo emitido. Emite de Sí propio, como de substrato, el Thelema o Voluntad particular de una cosa, y en virtud de El determina la subsistencia de cualidades extrañas a Sí, pero intencionalmente presentes en su Pensamiento, y ahora vinculadas a aquello que ha producido por la emisión volitiva.

En Tolomeo y Orígenes asistíamos a una doble emisión volitiva y mental. Aquí asistimos a una emisión *per se* volitiva, donde como en substrato Dios asienta las cualidades diferenciales de los cuatro elementos. Dios no crea las cosas de la nada, en virtud de su Voluntad. Más bien Dios *cambia* previamente su propia substancia y así cambiada (ἡ τροπὴ τῆς οὐσίας) la manifiesta emitida por el Thelema divino ; sin creación « ex nihilo ». La Voluntad divina, según el ps. clementino, actúa en la emisión aun de seres materiales, por una libre cualificación de su propia substancia que saliendo de Dios se manifiesta con las cualidades diferenciales,

---

[59] *Homil.* VIII, 10, 1 (125, 21) : cf. Festugière RHT III 75 ss.

[60] Por lo demás, sobre la índole poco o nada gnóstica de las Pseudoclementinas véase S. Pétrement, *Dualisme* 238 s.

[61] Cf. Bonhöffer, *Epictet* 262 ss. Otras analogías véanse en Schoeps, *Aus frühchr. Zeit* 42 ss.

[62] Cf. Schoeps, *Aus frühchr. Zeit* 41.

diseñadas primero en Su mente, e insertas en Virtud de Su voluntad en la propia substancia.

Así entendido, Dios puede emitir de sí elementos materiales. Aun ellos tienen como substrato primero y último un efecto de la Voluntad divina, una θελήματος αὐτοῦ προβολή, lo que el anónimo llama τροπή. Sus características materiales preexistían intencionalmente en el Pensamiento de Dios ; pero como el substrato primero, proyección volitiva del Thelema divino, determina el *primum esse* de todas las cosas, importa poco que su especificación sólo existiera intencionalmente en Dios. Las cuatro substancias elementales no pueden decirse creadas *ex nihilo*, en su integridad. Su *hypokeimenon* o substrato primero se hallaba *sub alia forma* en la esencia divina, donde el Thelema libre de Dios la cambió según sus designios para proyectarla fuera de sí dándole consistencia [63].

De esta forma las homilías pseudoclementinas tratan de salvar la responsabilidad de Dios, en la producción de elementos materiales que por su imperfección física espontáneamente llevan al mal. La Voluntad divina, en su actuación emisiva, se emplea únicamente en el *primum esse* de las cosas ; no las especifica. El que las cosas sean o no materiales dependen de las ideas intencionalmente representadas por Dios en su Pensamiento, las cuales en sí son irresponsables de la limitación que les impone el substrato donde las proyecta el Thelema divino.

La Voluntad de Dios tampoco tiene la responsabilidad de que las especies representadas en su mente sean tales o cuales, ni de que para ser realizadas reclamen una substancia degradada de la alteza en que intencionalmente vivían. El Pensamiento de Dios no puede idear de otra suerte las especies materiales.

Si Dios hubiera querido producir un mundo sin mal, le bastaba haber prescindido de la materia. Pero tampoco El es responsable de la materia cualificada, pues su *primum esse*, único de que responde el Thelema divino, resulta en ella bueno, en cuanto fruto inmediato de la Voluntad de Dios. Las pseudoclementinas podrían subrayar la frase de s. Ireneo : « Substantia omnium Voluntas eius ».

* * *

Desde otro punto de vista, sería interesante comparar las soluciones ps. clementinas con las del sistema gnóstico Simoniano.

---

[63] Cf. si lubet Ruesche, *Seelenpneuma* 37 ss.

Por lo que hace a la « probole » hay analogías significativas. Prescindamos de la syzygía Luz-Fuego [64] que viene mencionada junto con syzygías como Cielo-Tierra, Sol-Luna conocidas de los Simonianos y de suma importancia entre ellos [65]. La noción de probole divina, a partir de un substrato común desarrollado por transformaciones sucesivas, aunque diversamente orquestada en *Ref.* VI (gnósticos simonianos) y en las Clementinas, responde fundamentalmente a la misma doctrina estoica. Y en concreto, la prioridad de la substancia primigenia o de las τροπαὶ consiguientes, respecto a la γνώμη nacida de ellas, tan desarrollada en las Clementinas, supone la doctrina estoica de la κρᾶσις operante en la γνώμη [66], fundamental dentro de la antropología gnóstica de Simón y de los valentinianos.

Las Clementinas conciben la *probole* de los dos magnos principios bueno y malo, como una emisión substancial, voluntariamente diferenciada por Dios, mediante la transformación previa de su propia substancia. Lo cual se concilia muy bien con la idea subrayada por la *Magna Revelatio* : que las diversas naturalezas cósmicas se diferencian según la actuación de las virtualidades potencialmente contenidas en el fuego inicial divino. Se comprende que el propio Dios quiera actuar, ahora unas virtualidades que determinen tal emisión de substancias, y luego otras. Una vez estas emitidas, de su *crasis* nacerá espontánea — sin su inmediata intervención — la γνώμη.

Dios no se hace responsable del mal, ni por tanto de la condenación de los pecadores — aun cuando éstos, como en la tesis gnóstica, se hallaran precitos *a natura* — porque Dios responde sólo de la emisión de substancias y de su crasis ; de la cual crasis nace la γνώμη como producto suyo *connatural.* Tal solución al problema del mal, aunque no formulada por la gnosis simoniana que conocemos, es quizá decisiva para explicar el enigma de la humanidad material.

Las Clementinas no hablan derechamente de la emisión del Logos, y menos trinitaria. Su solución sin embargo afecta indirectamente a la probole del Hijo o Príncipe Bueno.

La vida íntima del Dios Supremo ha sido silenciada en la ps. clementinas como en muchos documentos gnósticos, para dar paso a problemas más inmediatos a nuestro mundo. Pero los

---

[64] Cf. *Homil.* II, 15, 1 (41, 1).

[65] Cf. Ref. VI, 12 ss. ; Jonas, *Gnosis* I, 353 ss.; Schoeps, *Gnosis* 56 ss.; Cullmann, *Roman pseudo-clémentin* 192 ss.

[66] Cf. Pohlenz, *Stoa* II p. 211.

principios de filosofía estoica que presiden el mecanismo de la probole descubren una correspondencia fundamental con el pensamiento y solución gnósticos.

* * *

Hay en otra parte de las pseudoclementinas un breve capítulo de teología muy parecida a la tertulianea. Se refiere a las relaciones de la Sabiduría con Dios, de quien procede por « emisión ».

> Y (dijo) Simón :... Los creadores (del hombre) aparecen (al menos) en número de dos. Dice en efecto la Escritura : « Y dijo Dios : Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra » [67]. Lo de *hagamos* indica dos o más, ciertamente no uno. Y respondió Pedro : Es uno solo, que habla a su Sabiduría (diciendo) : *Hagamos al hombre.* Empero la Sabiduría, con la cual como con su propio espíritu se alegraba siempre El (= Dios) [68], está de un lado unida a Dios como un alma (ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ), y de otro sale de El por extensión como una mano (ἐκτείνεται δὲ ἀπ᾽αὐτοῦ ὡς χείρ), para fabricar el universo. Por esto también [69] fué hecho (primero) un solo hombre, y de él procedió asimismo lo femenino [70]. [Dios en efecto] siendo Mónada en el sexo (μονὰς οὖσα τῷ γένει) [71] es virtualmente) díada : porque la Mónada pasa por ser díada merced a la extensión (diástole) y sístole [72]. Por donde obro bien devolviendo todo el honor a un solo Dios, como a (mis) padres (ὡς γονεῦσιν) [73].

---

[67] *Gen* 1, 26.

[68] Cf. *Prov* 8, 30 : véase la exegesis de Tertuliano, *adv. Hermog.* c. 18.

[69] A imagen y semejanza de lo que ocurre en Dios.

[70] Como la Sabiduría procedió de Dios.

[71] Salvo meliori alude a la índole andrógina de la Mónada : cf. Festugière RHT IV p. 43 ss.

[72] Los números provienen por ἔκτασις o extensión de la Mónada, y todos ellos retornan a Ella. Cf. Filón, *vita Moys.* III, 39 : Reitzenstein, *Hellen. Myst.* 270 s. 290 ss.

[73] *Homil.* XVI, 11-12 ed. Rehm 223, 23 ss. cf. Wilson, *Early Exegesis* 421 donde cita asimismo *Recogn.* II, 39. En la última cláusula creo muy probable una implícita exegesis al IV. mandamiento de « honrar padre y madre », entendido a la manera filoniana y clementina : cf. supra p. 325 ss. Padre (= Dios) y Madre (= Sabiduría). - Schoeps (*Theologie* 294 n. 2) simplifica, desfigura el sentido de nuestro pasaje (cita *Hom.* 16, 21 en lugar de

Pedro sostiene la unidad de Dios, y no obstante le atribuye una dualidad singular. El y su Sabiduría hacen un solo principio, y pueden justamente ser venerados como padres. Dios como padre y la Sabiduría como madre hicieron al hombre : más tarde, a su imagen, Adán como padre y Eva como madre engendraron a sus hijos. En uno y otro caso el elemento femenino procede del masculino para engendrar como Díada, lo que sólo potencialmente estaba en el masculino como Mónada. El precepto de honrar padre y madre afecta en primer lugar al hombre en sus relaciones con Dios y la Sabiduría ; y sólo en segundo lugar en sus relaciones con los propios padres.

Por lo que hace a la emisión de la Sabiduría a partir de Dios, el anónimo recuerda mucho a Tertuliano. Supone la emisión *sine divisione*. La Sabiduría sale de Dios permaneciendo unida a El como la mano al brazo. Pero a diferencia de Tertuliano, al hacer la Díada (Dios/Sabiduría) procedente de la Mónada κατὰ ἔκτασιν καὶ συστολήν, da a entender que no bien Dios creó con su Sabiduría al hombre o a la creación, tornó a la Mónada inicial, tan fuertemente subrayada con el peligroso término de Monarquía (περὶ μοναρχίας λόγος) por el autor de la *Homilía* XVI [74]. Un corolario fluye de aquí. A pesar de admitir un concepto muy tertulianeo de emisión, el autor de la *Homilía* XVI incurre en el monarquianismo, sin dar a la distinción entre Dios y la Sabiduría creadora la categoría de persona, legitimable merced a su analogía — peligrosa por otros capítulos — con Adán y Eva. El anónimo es un exponente característico de las consecuencias lógicas que recelaba s. Justino entre los partidarios de la emisión *radial* [75] (tanquam a

---

Hom. 16, 12) : y le relaciona con la exegesis del « faciamus » dada por Teófilo Ant. (*ad Aut.* II, 18), descuidando un perfil fundamental, por el que la primera tradición cristiana rechaza la interpretación del pseudoclementino. Cf. supra p. 566 ss.

[74] Cf. *Homil.* XVI, 1, 2 (218, 5. 8). Para la misma connotación peligrosa del término entre los Modalistas de Tertuliano cf. *adv. Prax.* 3 : Evans, *Ag. Prax.* 6 ss. no estudia el término en las pseudoclementinas.

[75] Cf. además Atenág. *Suppl.* 10, 3 ; 24, 2 : Spanneut, *Stoïcisme* 302. Aunque desde un punto de vista no trinitario, la *Homil.* XVII, 8, 8 s. (233, 23 ss.) concibe muy bien una participación en la substancia divina « tanquam a sole radius ». Dios viene a ser el corazón del universo de donde procede la dynamis vital e incorpórea y se extiende (ἐκτείνουσα, κατ'ἐκτάσεις) en todas direcciones : cf. omnino ibid. 9, 1 ss. Todo el c. 9 es de marcado sabor estoico : Spanneut, *Stoïcisme* no le cita.

sole radius). El arma de la « probole » esgrimida por Tertuliano contra el modalismo de Praxeas tiene doble filo. A la ἔκτασις le corresponde lógicamente — y así lo enseña la *Homil.* XVI — la συστολή [76].

---

[76] Cf. ps Atanasio, *Orat.* IV *c. Arianos* ed. Bright 321 : PG 26, 484 C ss. : véase W. Gericke, *Marcell von Ancyra* 122 ; Spanneut, *Stoïcisme* 302, 0.

EPLA. DE ARRIO A S. ALEJANDRO

Ya dijimos algo sobre los arrianos y eusebianos. Conviene sin embargo recoger expresiones tocantes a la *probole* valentiniana, tal como aparecen en la célebre carta de Arrio a s. Alejandro, documento de valor inapreciable, largamente estudiado [1]. Señalemos los elementos que mejor puedan esclarecer su actitud frente a la probole :

> (El cual Dios) engendró no en apariencia, sino en verdad, (y) dió subsistencia con su propio querer, sin alterarse ni inmutarse (ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον) [2], a una creatura

[1] Cf. Bardy, *Lucien* 228 ss. ; Petau, *Trinit.* V c. 6 § 5 ; c. 8 § 9 ss. Sobre Arrio hay extensa bibliografía en Hefele, *Hist. Conc.* II/1 p. 349 s. ; y sobre la carta de Arrio a s. Alejandro ibid. I/1 p. 375 n. 1.

[2] Tales dos epítetos convienen a mi entender al Padre, no al fruto (γέννημα), y como tales van aplicados líneas antes al Padre. Cf. ed. Opitz, *Athanasius Werke* III/1 p. 12, 6. Está además el tecnicismo de ambos. Orígenes de quien tanto dependía Arrio con los suyos, dice expresamente que propia y principalmente (προηγουμένως) el Padre, y solo El, es ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος (*In Ioh.* VI, 38 GCS IV. 147, 7 s.). Y en otra parte atribuye sólo al Padre τὴν ἄτρεπτον πάντῃ καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν (*In Ioh.* II, 17 GCS IV. 75, 1 s.). El ἀναλλοίωτος (cf. *In Ioh.* fragm. 51 GCS IV. 526, 6 s.) define una de las notas esenciales de la eternidad divina.

Es muy probable que se inspirara en estos pasajes Arrio, cuando hablando del Verbo escribía (apud Athanas. *Orat. I c. Arian.* 9) : οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα. Lo mismo en la *Epla. Alex. Al. ad omn. episcopos* § 10 : Opitz, *Athan. Werke* III/1 p. 8, 9. Cf. también *Orat.* I, 35 ; *Orat.* II, 18. Véase sin embargo Origen. *de princ.* I, 2, 4 Koetschau 44, 18 ss. Bardy (*Lucien* 124) entiende a la manera de s. Hilario, como si ambos epítetos los aplicara Arrio al Hijo. Lo cual — escribe — no tendría nada de característico : « car on les retrouve appliqués à la Trinité entière par saint Grégoire le Thaumaturge (*Symbol.*, dans Hahn, *Bibliothek*[3] p. 254 § 185...) et au Fils par Alexandre d'Alexandrie (*epla. ad Alexandr.*, ap. Théodoret, *H. E.*, I, 4, 47...), le concile d'Antioche de 324 (*Epist. synod. Antioch*... Opitz, *Athanasius Werke*, t. III/1, p. 38, 15 : según la versión de Schwartz) et beaucoup d'autres. D'ailleurs, en ajoutant que le Fils est immuable par la propre volonté du Père, Arius restreint le sens de la formule et montre que par nature le Fils peut changer, ce que nous savons être sa véritable doctrine » (cf. Athan. *Cont. Arian.* I, 35 PH 26, 84 A ; ibid. I, 36 : 85 B). - Basta fijarse en la construcción equívoca de la cláusula de Arrio, para entender su signifi-

perfecta de Dios (κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον)[3], mas no como a una creatura cualquiera[4]; un fruto (γέννημα), mas no como un fruto cualquiera[5]; ni el fruto del Padre era una probole, como dogmatizó Valentín; ni como expuso Maniqueo[6], era el fruto una parte consubstancial del Padre[7].

Las dos últimas noticias, sobre la *probole* valentiniana y sobre la *parte consubstancial* maniquea, las repite Arrio al final de la carta. Las tomaba de una tradición general, común a eclesiásticos y heterodoxos. Deformó, como todos los suyos, a Orígenes, igual que deformó la teoría valentiniana de la *probole*.

---

cado. El equívoco, a mi entender muy pretendido, puede fácilmente inducir a creer en la atribución al Hijo de los epítetos que el heresiarca, aun aquí, trata de aplicar al Padre. Compárese la construcción gramatical de Arrio con la del Sínodo de Luciano: ed. Bardy, *Lucien* 92 ss. según s. Atanasio, *de syn.* 23 PG 26, 721 B ss. ed. Opitz, *Athanas. Werke* II/1 p. 249, 16 s.; y su versión latina por s. Hilario, *de syn.* 28-30: PL 10, 502-504: otros testimonios apud Opitz l. c. ad calcem. - El Símbolo de Luciano no tiene equivocación posible. Véase por lo demás Bardy, *Lucien* 127 ss.

[3] La versión de s. Hilario cambia el sentido, tomándolo todo en pasiva, y refiriéndolo por tanto al Hijo: « natum autem non putative sed vere, obsecutum voluntati suae, immutabilem et inconvertibilem, creaturam Dei perfectam », *de Trin.* IV, 12 PL 10, 105: lo mismo se repite en IV, 5: apud Bardy, *Lucien* 235. - Sin embargo a pesar de la versión «obsecutum voluntati suae » (= ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι) expone muy bien el tecnicismo verdadero del ὑποστήσαντα en *de Trin.* VI, 18 per totum.

[4] Arrio emplea el término κτίσμα con malicia. Para muchísimos antenicenos, inspirados en *Prov* 8, 22. 25 (iuxta LXX) no significa creatura *ex nihilo*, sino *ex spiritu seu natura Dei*. Puede verse E. Evans, *Ag. Prax.* 216 ss. 224 ss.; Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 175 ss.; Petau, *trin.* II c. 1 y I c. 8 § 1 ss.: Huet, *Origeniana* II c. II quaest. II § 21. El verso *Prov* 8, 22 fué muy comentado, por el equívoco a que se prestaba, antes y después de Nicea. Huet ibid. § 23; Maran, *de divinit. Cti.* IV c. 15 n. 1 PG 17, 774 D ss.

[5] El γέννημα conota aquí — dentro del equívoco pretendido por Arrio — el fruto de la generación.

[6] ὁ Μανιχαῖος, nombre propio, equivale a *Mani*. « Grecs et Latins, escribe Puech (*Le Manichéisme* 33), en ont fait Manès, mais l'ont aussi rendu par Manikhaios dans les textes coptes du Fayoum ». Para las formas del nombre y sus interpretaciones occidentales véase s. Agustín, *Cont. Faust.* XIX, 22 (Zycha 520, 21 ss.).

[7] apud Athan. *de Syn.* 16 PG 25, 709 A: Bardy, *Lucien* 235 s. Opitz, *Athan. Werke* III/1 Urkunde 6 p. 12.

De Mani no supo más que de los anteriores [8]. Apenas debían de diferir los maniqueos de los valentinianos en punto a las emisiones divinas y en la noción con ellas emparentada, de la consubstancialidad del Hijo con el Padre [9].

Las Actas de Arquelao hablan claramente del « Verbum prolatum » en el sentido mismo técnico valentiniano [10], y representan al « Primer Anthropos » como una prolación del Padre y de la Madre de la Vida [11].

La « Dynamis divina » irradiada por Dios hacia el mundo, venía a ser — según ellos — una *probole.* Tito de Bostra [12] la denomina προβολὴ τοῦ θεοῦ [13], de acuerdo con la índole luminosa de la suprema Divinidad [14]. Así la concibió igualmente Agustín [15] :

> Ipsumque Salvatorem nostrum, Unigenitum tuum, tanquam de massa lucidissimae molis tuae *porrectum* ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem nisi quod possem vanitate imaginari [16].

El Bostrense y el maniqueo Agustín aluden a la probole de la Luz divina sobre el mundo, para la presunta Encarnación ; no a la primera irradiación del Logos (Dynamis) dentro de la masa primigenia de Luz que era el Dios Supremo. Pero la doctrina de la emisión (προβολή) a dos o más tiempos parece autorizarnos — siguiendo el ejemplo de los valentinianos — a extender la *probole* maniquea a la primera o primeras emisiones divinas. Concretamente a la procesión de los Cinco miembros de la Luz (*Mens/Sensus/Prudentia/Intellectus/Cogitatio*) [17], tan afines a las cinco hipóstasis que según Basílides rodean al Dios Supremo (*Nous/Logos/*

[8] Cf. Beausobre *Hist. Man.* I. 544 ss.

[9] Para la consubstancialidad en el maniqueísmo, puede verse Puech, *Manichéisme* 154 s. 275 ; Beausobre I. 517 ss. ; Loofs, *Das Nicänum*, en Festgabe für Karl Müller 1922 p. 71, 1.

[10] c. 15 ed. Beeson 24, 21.

[11] *Acta Arch.* c. 7 (10, 5. 6. 13) : véase Cumont, *Recherches Man.* 16 n. 4 ; Schaeder, *Studien* 254 n. 1 y 256 n. 1 ; Widengren, *Vohu Manah* 20.

[12] *Adv. Man.* I, 20 PG 18, 1096 A.

[13] Cf. F. G. Baur ,*Manichaeische* 1831 p. 51.

[14] Cf. *adv. Man.* I, 19 : apud Baur, *Manichaeische* 14.

[15] *Conf.* V, 10, 20.

[16] Cf. *de vera religione* 49, 96 PL 34, 164 : los maniqueos tenían a Dios por « candorem lucis immensae per infinita spatia usquequaque *porrectum* ». Otras referencias en C. Baeumker, *Witelo* 359 ; Rüsche, *Seelenpneuma* 38 n. 5.

[17] Para otras series afines cf. Waldschmidt-Lenz, *Stellung Jesu* 42 ; supra p. 379 ss.

Phronesis/Sophia/Dynamis)[18], las cuales ciertamente venían κατὰ προβολήν[19], con un mecanismo sensiblemente análogo al de las emisiones valentinianas.

La noticia de Arrio relativa a Valentín y Mani no basta a legitimar su diferencia. Prácticamente una y otra son intercambiables[20]. De sus líneas no se puede concluir si el hereje pensaba a la sazón en determinados eclesiásticos. La cláusula parece disuadirlo, pero la historia apunta otra cosa. Poco más tarde acusaba en efecto Arrio de semejante error a eclesiásticos de nota.

Basta leer su carta a Eusebio de Nicomedia, recogida por s. Epifanio[21] y Teodoreto[22] en su original griego, y por Mario Victorino en versión latina[23]; y críticamente editada por Opitz[24] y Bardy[25]. En unas líneas bien significativas, reprueba nominalmente a Filogonio, Helánico y Macario « hombres heréticos sin instrucción, que dicen del Hijo unos (que es) exhalación (ἐρυγήν), otros que emisión (προβολήν), otros que coingénito (συναγέννητον) ». Por la correspondencia entre los tres nombres y las tres acusaciones, diríase que atribuye a Filogonio la doctrina (tertulianea)... del Hijo « eructo » del Padre[26], a Helánico la del Hijo « probole », y a Macario la de la « coingeneración » del Verbo con el Padre[27].

---

[18] Iren. I, 24, 3 : véase Cumont, *Recherches Man.* 11.

[19] Cf. Epiph. *Pan.* 24, 1, 7 (I. 257, 9); Theodoret. *haer. fab.* I, 4 : vide Cumont, *Recherches* 16 n. 4.

[20] Lo propio se diga de los elementos aportados por s. Hilario en su comento a la carta de Arrio : *Trin.* VI, 10.

[21] Pan. *Haer.* 69, 6 Holl, III. 156 PG 42, 209 C ss.; Opitz, *Athan. Werke* III/1 p. 1-3.

[22] HE I, 4, 63.

[23] El Africano la da en una de las cartas del arriano Cándido, que figura en el prólogo a su magna obra *Adversus Arium* PL 8, 1035.

[24] H. G. Opitz, *Athanasius Werke* III/1 Leipzig 1934 pp. 1-3 edita simultáneamente la versión hallada por Dom De Bruyne en el MS latino 54 de la catedral de Colonia (s. VII) : cf. Rev. Bénéd. 26 (1909) 93.

[25] G. Bardy, *Lucien* 226-228 da además del texto griego la versión del Ms. de Colonia.

[26] Iuxta *Ps* 44, 2.

[27] Cf. Bardy, *Lucien* 192 n. 9º 222 ss. 313 : vide s. Atanas. *Hist. Arian. ad Monach.* PG 25, 700.

En este punto es más fiel la versión de Cándido que la de Colonia :

Cándido	MS. *de Colonia*
qui filium dicunt, alii eructationem, alii emissionem, alii simul ingenitum.	qui dicunt filium alii eruptionem, alii probolem, hoc est prolatum, alii autem : infactus est cum patre.

En todo caso, hace responsable de la doctrina valentiniana a elementos eclesiásticos bien cualificados [28].

* * *

Continúa Arrio en su Carta:

> Ni (el fruto divino es) como quiere Sabelio, que en dividiendo la Mónada la llamó υἱοπάτωρ [29], ni como (quiere) Hieracas, una tea de otra tea, o una lámpara que se divide en dos [30].

¿Quién es Hieracas? Hubo uno de este nombre entre los discípulos de Mani [31].

---

[28] Cf. Hefele, *Hist. Conc.* I/1 p. 373.

[29] Parecido término υἱοπατορία emplea Amonio (*Caten. ad Joh.*, ed. Cordier p. 14) para calificar el error sabeliano [Sobre la personalidad y situación cronológica de este Amonio cf. J. Reuss, *Der Exeget Ammonius*, Biblica 22 (1941) 13 ss. max. 18-20; Tb. Zabn, *Der Exeget Ammonius*, ZfKG, NF 38 (1920) 3 ss.; y últimamente E. Elorduy, *Ammonio escriturista*, Estudios Bíblicos 16 (1957) 187-217].

Y figura como distintivo del error de Sabelio en la breve fórmula de abjuración antimaniquea, apud PG 100, 1321 A: ed. Adam 93, 14. Mucho antes le emplean para lo mismo ps. Atanas. (Eust. Ant. ?) *exposit. fidei* 2 (I 100 B); Eus. Ces. *de Eccl. Theol.* I, 1, 2 (Kl. 63, 33) y II, 5 (103, 7); Dídimo, *adv. Ar. et Sab.* (A. Mai, Nov. Patr. Bibl. IV p. 1); ps. Leoncio Bizantino, *de Sectis* 3, 3 (PG 86, 1216 A): cf. de *Riedmatten*, *Actes* 94 n. 67. — Otras noticias sobre Sabelio, apud Holl, GCS Epiphanius II. 389 aparato; Döllinger, *Hippolytus* 204; Beausobre, *Hist. Man.* I. 538 ss. La intención de Arrio al recbazar la doctrina de Sabelio se adivina, por el puesto en que la enumera, a continuación de Valentín y Mani. Su frase escueta ba dado lugar a diversas versiones e interpretaciones (cf. la nota de P. Smulders, *Hilaire* 94 n. 11). A mi juicio la más aceptable es que Sabelio — con quien Arrio tácitamente trataba de envolver la doctrina eclesiástica — enseñaba la distinción de la Mónada divina en dos, Padre e Hijo (υἱοπάτωρ) nominal y económicamente distintos, en virtud de una expansión (πλατυσμός) y contracción (συστολή), que no compromete para nada su unidad primera. Esta teoría molestaba sin duda a Arrio, no porque multiplicase la Mónada, sino porque bacía al Hijo un πλατυσμός divino, sin otra substancia que la de la Mónada. Cf. ps. Atanas. *Orat.* IV *c. Arian.* 13 (PG 26, 484 C ss.). - Si a Valentín le atribuye la *probole* material, a Sabelio (implícitamente) la emisión «tanquam a sole radius», delatada ya por s. Justino, como modalista (cf. Döllinger, *Hippolytus* 203 ss.; Tixeront, *Hist. Dogmes* I.[6] p. 408 ss.).

[30] Sobre la ortodoxia de la primera analogía cf. supra p. 519, 1.

[31] Cf. Focio *c. Man.* I, 13 PG 102, 41 B; y en las fórmulas de abjuración

Beausobre [32] y Alfaric [33] le identifican con nuestro Hieracas. En cambio Holl le distingue, identificando el Hieracas de la Epla. de Arrio con el homónimo conocido personalmente de s. Epifanio [34].

Causa sin embargo extrañeza que el Santo no haya recogido en su larga noticia sobre Hieracas el error que le atribuía Arrio [35] y que transcribe él mismo al copiarnos su *Epla* a Alejandro [36].

El error de Hieracas, según le describe s. Hilario [37], estaría en haber enseñado una substancia divina, anterior al Padre y al Hijo, como el aceite de que se alimentan dos lámparas es anterior a ellas, o como el papiro de que se hacían las lámparas era anterior a la luz que derramaba por los extremos [38]. La razón para enumerarle a continuación de Valentín y Mani pudo ser el colorido material dado por él a la doble emisión del Padre e Hijo [39].

Continúa Arrio :

> Ni primero (fué) El que es (τὸν ὄντα), y luego el engendrado o sobrecreado para Hijo (ἐπικτισθέντα εἰς υἱόν) [40],

---

maniquea apud PG 1, 1468 B ; y PG 100, 1321 C : *Texte z. Manichäismus* ed. A. Adam 94 y 101.

[32] *Hist. Man.* I. 430.

[33] *Écritures* I. 59 ; II. 112 s.

[34] Cf. *S. Epiphanii Vita* c. 27 PG 41, 57, B ss. - Otras noticias apud Holl GCS III Epiph. 132 aparato.

[35] Cf. *Pan* 67, 3, 1 (III 135, 9).

[36] 69, 7, 6 (III. 158, 14).

[37] *de Trin.* VI c. 12 PL 10, 140 B.

[38] S. Hilar. l. c. : « ut lychnorum bipertita divisio substantiam Patris et Filii aemularetur, quae ex unius vasculi unguine accenderetur in lumen ; tanquam esset substantia exterior, ut olei in lucerna, continens luminis utriusque naturam ; vel certe ut lampas papyro eodem intexta, utroque capite luceret, essetque media materies lumen ex se utrumque protendens ». Cf. P. Smulders, *Hilaire* 225 s. ; Thomassin, *trinit.* c. 26 § 3.

[39] El ps. Jerónimo, *Indiculus de haeresibus* c. 26 (Oehler, *Corpus Haer.* I. Berlin 1856 p. 293 s. apud Bardy, *Lucien* 234) resulta ininteligibile en su exegesis de Hieracas.

[40] Expresión intraducible. S. Hilario la traduce « supercreatum in filium »; el P. Urbina, *Símbolo* 130 « pasado a ser Hijo ». La idea es bien clara. Niega Arrio que el Logos « que primero era (en Dios) fuera luego engendrado como Hijo (saliendo de donde primero estaba) o fuera nuevamente consolidado (o hipostasiado, para convertirse) en Hijo ». El ἐπικτισθέντα indica pues una *nueva* (ἐπί∼) consistencia o hipóstasis (κτίσμα), que no tuviera antes de ser Hijo. Alude a un Logos que primero fuera inmanente o simplemente Sophia en el seno del Padre (según *Prov.* 8, 22 ss.) y naciera luego como Logos prolaticio (según *Prov* 8, 25 ss.) adquiriendo una *sobreconsistencia* (ἐπίκτισις).

como tú mismo, divino Papa, refutaste en medio de la Iglesia y en concilio muchas veces a quienes tales cosas sostenían.

Estas cortas líneas descubren muy bien la heterodoxia de Arrio. La teoría del doble Logos, inmanente y prolaticio, enseñada por s. Justino y otros muchos eclesiásticos, era insostenible; pero al impugnar Arrio su único elemento aceptable, la preexistencia del Verbo en Dios, *ipso facto* se cree autorizado a darle consistencia personal *ex nihilo*.

El hereje disimula su propio pensamiento, invocando la autoridad de s. Alejandro, que justamente rechazaba la doctrina del doble estadio. Pero mientras el Santo Obispo Alejandrino creía en el Logos engendrado « ab aeterno » (y no simplemente en orden a la creación, como creían los partidarios del Logos inmanente y prolaticio) Arrio eliminó la preexistencia del Logos (personal) en Dios, antes que fuera constituído creador del mundo, para hacer de El creatura *ex nihilo*, por pura voluntad de Dios.

Y así continúa, disimulando su malicia:

> Sino que, como dijimos (ὥς φαμεν) [41], fué hecho (κτισθέντα) por querer de Dios, antes de los tiempos y de los siglos, y recibió del Padre el vivir y el ser y los honores, subsistiendo el Padre con El [42] porque el Padre al darle a El la posesión de todo, no se privó de lo que ingénitamente tiene en sí propio [43], ya que es la fuente de todo. Por lo

---

mayor aún que la primera (κτίσις) adquirida como Sophia. Recuérdese la teoría de Tertuliano, con su distinción de la doble conditio (= κτίσις): « *conditus* ab eo *primum* (= κτισθείς) ad cogitatum in nomine sophiae (Dominus *condidit* me initium viarum); *dehinc generatus* ad effectum (ἐπικτισθείς: Cum pararet caelum aderam illi) » *adv. Prax.* 7. - Arrio por tanto trata de eliminar la teoría de Tertuliano, Novaciano... y en general de todos los que distinguían entre el Logos inmanente (= Sophia) y el prolaticio.

[41] Opitz, *Athan. Werke* III/1 p. 13, 4 aparato, refiere la cita de Arrio a testimonios anteriores a la carta v. gr. cuando escribe a Eus. de Nicomedia (*Urkund.* 1, p. 3, 1 s. 4 ss.). Yo no veo inconveniente en que se refiera a lo dicho líneas antes en la misma carta a Alejandro (*Urk.* 6, p. 12, 7-9).

[42] La versión del P. Urbina (Símbolo 130), conforme a la puntuación de PG 26, 709 B « y recibió del Padre el vivir y el ser, *comunicándole* a El el Padre la gloria » parece inadmisible. Basta comparar la cláusula con una línea algo posterior: apud Epiph. *Pan.* 69, 8, 3 (III. 159, 3): τὸ εἶναι ἔχει καὶ τὸ ζῆν καὶ τὰς δόξας.

[43] Holl GCS III. 158, 21 en lugar de τὸ ἀγεννήτως lee τὸ ἀγένητον « no

cual tres son las hipóstasis [44], y el Dios que es agente de todo es el único absolutamente sin principio; mientras el Hijo, engendrado fuera del tiempo por el Padre y consolidado y cimentado antes de los siglos [45] no existía antes de ser engendrado, sino que, engendrado fuera del tiempo ante todas cosas, subsistió solo por solo el Padre (μόνος ὑπὸ μόνου τοῦ πατρὸς ὑπέστη) [46]. Pues no es eterno ni coeterno, ni tampoco coingénito [47] con el Padre. Ni tiene la existencia a una con el Padre, al decir de algunos que introducen dos principios ingénitos [48] (a manera de) relativos [49]. Sino que como Mónada y principio de todas las cosas, el Dios (= Padre) existe antes de todas las cosas. Por lo mismo existe también antes de Cristo [50], como aprendimos de tí, cuando predicabas en medio de la Iglesia. Así es que, en cuanto tiene (recibido) de Dios

---

se privó de tener *lo ingênito* en sí propio ». Yo creo innecesaria la corrección. Cf. Chevalier, *s. Augustin* 109 n. 2. Opitz l. c. p. 13, 7 vuelve a la lectura MS.

[44] Cf. Origenes, *in Ioh* II, 10 Pr. 65, 16; Arrio, apud s. Atan. *de syn.* 15.

[45] Cf. *Prov.* 8, 22 ss.; Opitz, Urk. 1 p. 3, 3.

[46] Opitz lee simplemente ὑπὸ τοῦ πατρός. Holl agrega ὑπὸ μόνου τ.π. en atención a s. Hilario: « Solus a solo Patre subsistit ». El sentido no cambia:

El Logos es Unigénito (μονογενής) del Padre, no por haber sido engendrado de El, sino porque Dios Padre le dió *a El solo* la subsistencia ante todas las cosas y fuera del tiempo. Las expresiones de Arrio están muy bien pensadas, para disimular su intento. Aquí en concreto explica el γεννηθείς (μόνος) por el μόνος ὑπέστη (μόνος κτισθείς), y no viceversa.

[47] Leo συναγέννητος con J; innecesaria la corrección de Holl συναγένητος. Opitz vuelve a la lectura MS remitiendo a *Urk.* 1 p. 2, 8.

[48] También ἀγεννήτους con J, y no ἀγενήτους con Holl. Opitz lee con J remitiendo a *Urk.* 14 p. 26, 23 ss. (epla. de s. Alejandro Al. a su homónimo de Tesalónica § 44 apud Teodoreto, *hist. eccl.* I, 4, 1).

[49] I. Chevalier, *s. Augustin* 109 traduce así: « Il n'a pas non plus l'être en même temps que le Père, comme certains le disent des relatifs, introduisant ainsi deux principes incréés ». El P. de Ghellinck, en su artículo « *Qui sont les* ὥς τινες λέγουσιν *de la Lettre d'Arius* » (Misc. Mercati I. 129): « comme quelques-uns le disent des relations, faisant intervenir ainsi deux principes sans commencement ». - No trato de identificar a los aludidos por Arrio. El P. Chevalier [*s. Augustin* 109 ss.] y el P. de Ghellinck a. c. se han ocupado de ello. A mi juicio, alude a la tradición representada por s. DionisioAl. (apud Athan. *de sent. Dion.* 14 PG 25. 500 C) ed. Feltoe 187, 13-16: quien a su vez recoge una idea de Orígenes. Ultimamente conviene anotar la interpretación de P. Nautin, *Deux interpolations orthodoxes...* Analecta Bollandiana 67 (1949) 133.

[50] Arrio habla del Cristo preexistente, creador, sinónimo del Logos.

el ser y el vivir y la gloria y todo cuanto se le ha dado, en tanto Dios es su principio. Porque manda sobre él (ἄρχει γὰρ αὐτοῦ)[51], como Dios suyo que es y anterior a El[52]. Empero si aquello de ἐξ αὐτοῦ[53], y lo de ἐκ γαστρὸς[54], y lo de ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω[55], algunos lo consideran como (argumento para probar que el Logos es) una parte consubstancial del Padre[56], o una probole[57], tendremos que según ellos el Padre es compuesto y divisible y mudable y cuerpo. Y de su parte de ellos, el Dios incorpóreo se hallará sometido a los fenómenos consiguientes al cuerpo[58].

La *Epla.* ha sido estudiada ya por otros. El pensamiento de Arrio también[59]. Algo dijimos, directamente relacionado con nuestra materia, en otra ocasión[60]. La postura de Arrio ante la *probole*, habitual entre los propios ortodoxos, obedece en realidad

---

[51] El P. Urbina traduce « porque se le anticipa » (*Símbolo* 130). Mejor s. Hilario : « principatur autem ei » manteniendo el juego de palabras griego.

[52] Leo como Bardy (*Lucien* 237), haciendo punto después de πρὸ αὐτοῦ ὤν. - Nótese la ambigüedad de la última cláusula πρὸ αὐτοῦ que puede significar « anterior a él » o también « superior a él ».

[53] Alude a 1 *Cor* 8, 6 ó a *Rom* 11, 36. Cf. mis *Est. Val.* II. 202 ss.

[54] *Ps.* 109, 3 (= 110, 3) : cf. si lubet, *Evans*, *Ag. Prax.* 228 s.

[55] Holl, *Epiph.* III. 159 cita a este propósito *Ioh* 16, 28 « exivi a Patre et veni in mundum » (corregir Bardy, *Lucien* 237 quien alega por error de imprenta *Ioh* 10, 28). Arrio sin embargo, por su forma se acerca más a *Ioh* 8, 42 ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω de larga historia en la exegesis trinitaria : cf. supra p. 676 ss. Véase también P. Nautin, *Deux Interpolations* 135 s.

[56] Se refiere a Mani : supra p. 729 ss.

[57] Alude a Valentín : supra p. 728. Opitz (Urk. 6 p. 13, 18 ss. aparato) remite a un pasaje análogo de Euseb. Ces. *de Eccl. Theol.* II, 14 (Kl. 115, 6 ss.) ; donde se trata abiertamente de otro error. Arrio se ha inspirado para esta noticia en Orígenes *in Ioh* XX, 18 (IV. 351, 4 ss.). - Véase cómo defiende tales fórmulas escriturarias s. Hilario, *trin.* VI, 16 ss.

[58] Para el texto crítico de la carta véase Epiph. *Pan.* 69, 7, 2 ss. (III, 157, 24 ss.), reeditado aparte por Bardy, *Lucien* 235-237 con arreglo también a s. Atanasio, *de synod.* 16 PG 26, 708 ss. — La versión latina de s. Hilario figura en *de trin.* IV, 12 s. PL 10, 104 B ss. y VI, 4 PL 10, 160 A ss. Véase Chevalier o. c. 110 nota, a propósito de las omisiones de s. Hilario.

[59] Cf. si lubet I. Chevalier, *s. Augustin* 106 ss. ; O. de Urbina, *Símbolo Niceno* 129 ss.

[60] Cf. supra p. 465 ss.

a razones inconfesables, y se presenta disimulada en fórmulas ambiguas [60a].

Destaca de intento el absurdo de una generación divina, entendida al modo humano, para denegar malamente toda generación estricta. Desecha por igual la distinción entre el Logos inmanente y prolaticio, invocando la predicación de s. Alejandro para concluir que el Logos tuvo consistencia por pura Voluntad divina, sin que preexistiera en Dios. La prolación del Logos le interesa en sí bien poco. Le importa negarla — so pretexto de materialidad — para no verse precisado a confesar que antes de *proferido*

[60a] Entre las obras pseudoclementinas hay varias inserciones arrianas. Escojo unas (cf. la advertencia de PG 1, 1281 s. n. 80) muy curiosas :

» Qui ergo esse non inchoavit praedictus Deus, genuit primogenitum omnis creaturae, sicuti Deum decuit : non se immutans, non se convertens, non se dividens, non defluens, non extendens aliquid (rechaza aquí el anónimo las especies dc « emisión », y entre ellas la que el autor de la *Homil.* XVI, 11-12 aceptaba sin reparo para la distinción entre Dios y su Sabiduría). Memento enim quia haec corporum sunt passiones, quas etiam animae tribuere subterfugimus, timore ne forte immortalitas ei his attributis auferatur. Genuit ergo Deus, quod et facturam vocare didicimus. Hoc ipsum ergo (?) vocare et genituram et facturam et reliqua horum vocabulorum, illud quod sine schemate [Schema = Sexus : cf. *Recogn.* III, 5 véase *ET* 11, 2 ; 14, 1; 15, 2 ; entre los neoplatónicos cf. Koch, *ps Dionysius* 221. 224] constat genitoris specimen ponere permittit. Quibus enim est differentia schematum, in ipsis necesse est observanda genitura et factura. Manendo ergo genuit Deus, non passus divisionem aliquam... Volens enim non tardam habuit virtutem ad quod voluit, nec excessit virtus voluntatem ; sed secundum mensuram, qualem voluit, talem et genuit. Si enim manendo, non patiendo, necessitati crassitudinis corpora servientia umbras exstare faciunt, quanto magis ingenitae virtuti subsequentem demus Unigenitum voluntate procedentem. Sicuti autem rursus praeintelligitur umbris corpora, ita et plus praeintelligitur et ingenita substantia genitae, etiam si ex eo quod erat ut esset accepit « (*Recogn.* III 8).

» ... Ultro inviolabilis exstans Deus ingenitus, operationemque voluntate virginaliter custodivit. Quod autem non est ingenitum, ultro virgo esse non potest. Factum est enim tanquam sub tactum genitoris et satoris adductum. Intelligatur autem qualiter Deum decuit Unigenitum generare et Primogenitum omnis creaturae, sed non quasi ex aliquo ; haec enim animantium et inanimantium est servitus. Sed nec in operationem veniens ipse sui aliquid genuit, non enim maneret inviolabilis et impassibilis, operatus in seipso. Impietatis autem plena sunt haec de ingenito suspicari... magnam blasphemiam Ingenito ingerendo, masculofeminam eum existimantes...« (*Recogn.* III 9).

» Manendo ergo genuit Deus voluntate praecedente, sicut praedictum est « (*Recogn.* III 10). Cf. Strecker, *Judenchristentum* 50.

el Verbo se hallaba en Dios, siendo Sabiduría suya personal. Para ello tiene buen cuidado de volver una y otra vez, al principio y al fin de la carta, sobre la composición que en Dios introduciría una *probole*, o una *consubstancialidad* del Logos como la que media entre hombres, a raíz de la generación.

Aparte el íntimo, disimulado, pensamiento de Arrio, merece particular interés la denuncia arriana de 1 *Cor* 8,6 (quizá también *Rom* 11, 36) y *Ps* 109 (110) 3 como argumentos escriturarios — análogos al ya conocido de *Ioh* 8,42 (quizá asimismo *Ioh* 16,28) — malamente utilizados en favor de la *probole*. Tertuliano y Orígenes testimoniaban el trato dispensado por los valentinianos a *Ioh* 8,42. Arrio amplía la perspectiva, autorizándonos a creer — por analogía de *Ps* 109 (110), 3 con *Ps* 44 (45),2 — que los dos versículos del Salmista, estudiados trinitariamente por Tertuliano [61] fueron igualmente adaptados por los valentinianos a su doctrina de las emisiones. Y confirma [62] la exegesis heterodoxa de 1 *Cor* 8,6 (resp. *Rom* 11,36), que había de pasar con su técnica preposicional de los discípulos de Valentín a los de Eunomio.

---

[61] *Adv. Prax.* 7 : cf. Evans. *ag. Prax.* 226 ss.
[62] Cf. *Est. Val.* II. 202 ss.

EL ARRIANO CANDIDO Y EL «TYPUS».

Las controversias en torno a la generación del Verbo hubieron de solicitar a los arrianos hacia un estudio particular de las especies (filosóficas) de emisión. Un trabajo metódicamente llevado por la literatura arriana presentaría muchas novedades. Le dejo a otros, para poner de relieve una página, que desde otro punto ha merecido antes de ahora la atención de los críticos.

Escribe así Cándido en su libro *de Generatione Verbi*[1]:

> Dicunt quidam generationem esse a Deo juxta nominatum *typum*. Deus enim spiritus est. Spiritus autem naturam suam nunc intendit, nunc in semetipsum residit. Istius modi motum *typum* nominant. Quid vero deinde ? Ab istius modi motione repente erumpit filietas quaedam et haec est generatio a Deo. Quomodo igitur ? ut effluentum an ut emissio aut ut refulgentia, aut aliud quid horum ? Quid deinde ? An ut pars a toto, an ut a toto totum ? At quodcumque horum, aut imperfectum est, si partem effundit, et diminutio quaedam fit patris, cum pars sit filius, aut vana generatio. Si vero totum a toto apparuit, nulla causa est, ab eodem ipso id ipsum generari. Et si duplex generari necessitas fuit, utrumque ergo imperfectum : et id quod est prius, et id quod est posterius in conversione. Sed enim insurgente *in se spiritu*, apparuit tantummodo aliud sine aliqua effulgentia. Id est manifestum, quoniam quod secundum est, ex iis est quae aliquando non fuerunt. Factum est ergo, non natum, et idcirco non consubstantiale. A Deo igitur nulla est generatio[2].

Entre las expresiones que denuncia el arriano la más enigmática (typus) ha sido muy bien estudiada por P. Hadot[3].

---

[1] c. 9 PL 8, 1018 BC.

[2] ed. J. Wöhrer (*Jahresbericht des Privat-Gymnasiums der Zisterzienser zu Wilhering*), Wilhering 1904 p. 10, 19 ss. Confieso no haber podido manejar esta edición. Utilizo de ella los fragmentos recogidos por P. Hadot.

[3] *Typus*, RTAM 18 (1951) 177-178.

En un principio « typus » tenía una significación material, dentro del tecnicismo médico, denunciado por Galeno[4]; pero del tecnicismo médico pasó — amparado quizás en el equívoco del *spiritus* (πνεῦμα) — a la teología trinitaria, para denotar el movimiento del *spiritus* (= naturaleza divina) por el cual en un primer estadio se pone en tensión y luego descansa en sí.

La tensión del *spiritus* provoca en Dios una repentina erupción de la « filietas » (= del Hijo o Verbo), mediante un pronunciamiento del propio espíritu[5]: lo que en teología trinitaria se denominaba « typus ».

La aplicación teológica partió del campo no-arriano. El modo mismo de recogerla y presentarla Cándido denuncia bien claro sus orígenes. El intento de explicar la generación del Verbo « iuxta nominatum typum » era un conato más para poner a salvo la espiritualidad de la generación divina, contra toda posible ilusión « material » evocada fácilmente por las imágenes y especies de « probole ».

¿ Conato acertado ? Veamos cómo se sitúa Cándido ante él. El arriano le compara con las especies de emisión, comprobando que ninguna de ellas le es aplicable. El « typus » posee una característica que la hace incompatible — siempre según Cándido — con ellas ; tiene lugar « sine aliqua effulgentia », por una erupción espontánea y súbita de algo que antes no existía. Lo que aparece « justa nominatum typum » viene por tanto de la nada : el « typus » está a favor de la tesis arriana.

Tal manera de argüir no era nueva. La había tenido Arrio, el fundador. El Verbo no es parte del Padre ni proviene de El como de substrato por ninguna de las especies clásicas de emisión (= cum effulgentia) : luego viene *ex nihilo.*

Cándido agrega una modalidad. El pretendido « typus » o no significa nada, según él, o si quiere indicar algo es la aparición súbita del Hijo « ex nulla praesupposita natura ». No viniendo « ex subiecta materia » por ninguna de las especies clásicas de emisión, habrá de aparecer por pura voluntad divina.

---

[4] *de typis* c. 2 ed. Kuhn, Leipzig 1821-30. Otros ejemplos en Hadot, a. c. p. 179.

[5] Compárense las dos frases cruciales :

Spiritus autem naturam suam nunc intendit, nunc in semetipsum residit... Ab istius modi motione repente erumpit filietas quaedam et haec est generatio a Deo.

Sed enim insurgente in se spiritu, apparuit tantummodo aliud sine aliqua effulgentia.

El arriano no ha entendido el tecnicismo del « typus » aplicado a la procesión del Verbo ; o mucho más probablemente no le ha querido entender, alegando la incompatibilidad del « typus » con las únicas especies imaginables de « effulgentia ». No por « effulgentia », luego por creación de la nada.

* * *

Como se echa de ver, Cándido no se opone al término. Le acepta, y « ad hominem » prueba con él su tesis arriana. Tanto el concepto como el término resultan según él inútiles y aun contrarios a los nicenos.

Los partidarios de explicar la generación del Verbo « iuxta nominatum typum » hubieron de darle un significado muy diverso. Por las noticias directas de Cándido, cabe muy bien presumir que en su aplicación teológica, el término nació a raíz de las controversias arrianas. Más, trataba de prevenir, con un concepto depurado y limpio de toda connotación material, lo insuficiente de las clásicas explicaciones « per emissionem ». Esto lo vió demasiado bien Cándido, autorizándose a exagerar la espiritualidad « iuxta nominatum typum » hasta negar toda *realidad* a la procesión misma « ex substantia Patris ». El « typus » resultaba mucho más prudente que el πλατυσμός de Marcelo de Ancira, y de intento se definí como una actividad o moción del espíritu, a salvo de toda coloración sensible.

Mas no todos los críticos parecen haber entendido esto en el interesante capítulo *de Generatione divina* c. 9. Según alguno, ya arriba citado, Cándido aludía precisamente a la teoría de Marcelo y de Fotino. Los partidarios de explicar la generación divina, conforme al pretendido « typus », no eran otros que los discípulos de Marcelo y de Fotino.

Estudia Hadot [6] el vocabulario empleado por Cándido y lo compara con el utilizado por Mario Victorino, en sus alusiones a la teoría (cristológica) de Marcelo y Fotino o sus discípulos [7], conviniendo — sin que ello le merezca estudio aparte — en que « la teoría de Marcelo y de Fotino puede fácilmente reconocerse en la descripción » del « typus », por el arriano.

---

[6] a. supra c. p. 177 ss.

[7] Para evitar malentendidos, doy por supuesto que la doctrina imputada por Victorino a los partidarios de Marcelo y Fotino representa efectivamente su doctrina. Y me autorizo a juntar en una la doctrina de los maestros entre sí y con sus discípulos. Supuestos ambos muy gratuitos, pero buenos aquí διδασκαλίας χάριν.

Yo confieso no reconocer dicha teoría en las líneas de Cándido, y mucho menos la fuerza de algunos paralelos que se dan como indiscutibles. Veamos algunos.

Hadot relaciona dos cláusulas breves : una de Cándido (« insurgente in se spiritu ») [8] y otra de Victorino (« inspirare spiritum ad actiones ») [9], y descubre un paralelismo de conceptos entre ambos : lo que le autoriza a trasladar sin más el « typus » al campo cristológico. Doy los lugares discutidos, y la versión propuesta para uno de ellos :

Candido	Victorino
Sed enim insurgente in se *spiritu*, apparuit tantummodo aliud sine aliqua effulgentia	Oportebat enim λόγον qui esset, manere, adsumere hominem et modo quodam inspirare *spiritum* ad actiones
	versión de Hadot (180 s.)
	Il fallait que le Logos, en restant ce qu'il est, assume l'homme et suivant un certain mode, tende — (gonfle) — son souffle jusqu'aux actes

Victorino — según Hadot — aludiría en la frase « modo quodam inspirare » al movimiento propio del Pneuma [10]. En la cláusula « insurgente in se spiritu » de Cándido, « insurgere » sería sinónimo de « inspirare », y designaría la tensión interior del Pneuma.

Yo no entiendo nada de esto. Primeramente porque no veo el paralelo entre Cándido y Victorino. El paralelo entre los dos pasajes de Victorino, relativos « expressis verbis » a la teoría de Marcelo y Fotino (*adv. Ar.* I, 45 : 1075 B y *adv. Ar.* 1,22 : 1056 A) resulta demasiado evidente para probado [11], y él solo basta para

---

[8] *de Gener. div.* c. 9 : 1018 B.

[9] *adv. Ar.* I, 22 : 1056 A 12. Corregir la nota 19 de Hadot a. c. p. 181.

[10] Añade el mismo Hadot : Le Pneuma s'étend jusqu'aux actes qui résultent de lui. Ces actes — *actiones* —, terme de l'extension du Pneuma, sont peut-être les oeuvres que le Père a donné pour tâches à Jésus. C'est du moins l'interprétation que donne Marcel d'Ancyre au texte des *Proverbes* (8, 22)... Ces oeuvres représentaient pour lui, toute l'économie de l'incarnation. A. c. 181.

[11] Véanse los dos textos en Hadot a. c. 177. - Ambos son literalmente análogos. En ambos se alude expresamente a la cristología de Marcelo y Fo-

entender sin posible duda que los dos pasajes son exclusivamente cristológicos, en modo alguno trinitarios. La construcción de Hadot se levanta en cambio sobre un paralelismo no solo literal, sino sobre todo conceptualmente imposible.

Las dos cláusulas de Cándido y Victorino, arriba citadas, únicas que podrían entrar en discusión, y únicas que hace valer

---

tino, al modo corriente entre algunos. Los dos aluden a la asunción del « homo » por el Logos. En ambos se pone de relieve la « quaternidad » (quartum autem filium, id est hominem — hominem quasi quartum quod esset) del « homo » asumido por el Logos.

Al especificar la asunción en el primer pasaje, se indica que el Verbo la llevó a cabo para regir al « homo » como « ministro » suyo, sin adelantar más. En el segundo, se omite la mención expresa de tal « ministerio », y en su lugar se indica que permaneciendo el Logos el que era, asumió al « homo » y le inspiró de una cierta manera el espíritu para sus acciones (modo quodam inspirare spiritum ad actiones).

El paralelismo no deja lugar a duda :

adv. Arium

I, 45	I, 22
quem (hominem) *adsumpsit* λόγος	1 Oportebat... λόγον ... *adsumere hominem*
et ut ministrum rexit	2 *et* modo quodam inspirare spiritum ad actiones

Las dos primeras frases se corresponden, luego también las segundas. Por tanto la cláusula « modo quodam inspirare... » constituye una declaración algo más circunstanciada del régimen del « homo » por el Logos. En otra forma : según Marcelo y Fotino el Logos asumió al « homo » (= Jesús) para gobernarle como ministro suyo, inspirándole de alguna manera el espíritu divino para sus acciones. Las acciones de que aquí se habla son llanamente las del « homo adsumptus ». La inspiración del espíritu por el Logos se encamina a regir al « homo adsumptus » como ministro propio del Verbo.

No hay aquí otro misterio. Y sobre todo no le hay de orden esencialmente trinitario, como es el denunciado por Cándido al hablar de « insurgente in se Spiritu ». No confundamos lo cristológico, rebatido por Victorino, con lo « trinitario » refutado por Cándido. El error cristológico está en haber el Logos extendido si se quiere el Espíritu divino, sin comprometer la Encarnación del propio Verbo. El trinitario, en haber extendido el Espíritu divino, como por diástole, para justificar la distinción entre el Padre y el Hijo : el Padre sería el autor de la diástole, y el Hijo el Espíritu « extendido ». Mas no un espíritu « extendido » sobre la humanidad de Jesús, sino simplemente, a manera de « erupción » divina : y como único medio de explicar la generación del Logos, en cuanto tal.

Mr. Hadot, sólo tienen de común el término « spiritus ». Cándido habla de una doctrina trinitaria; Victorino (resp. Marcelo y Fotino), de una cristológica. El « typus » de Cándido tiende a explicar la « generación » del Verbo, como tal, no la del Verbo Encarnado. La frase « modo quodam inspirare spiritum ad actiones » de Victorino (resp. Marcelo y Fotino) no habla siquiera de la generación humana del Verbo, sino simplemente de su inspiración sobre el « homo adsumptus » en orden a las acciones de Jesús.

* * *

En absoluto los errores trinitarios, denunciados por Eusebio en Marcelo, podrían fácilmente comprometer lo cristológico [12], por su connotación « ad extra » [13]. Si la generación del Verbo, concebida por πλατυσμός se halla enfilada hacia la creación (ἐνεργείᾳ δραστικῇ), igualmente podría orientarse en Jesús, por un πλατυσμός del Logos que asumiera al « homo » en orden a la ἐνέργεια soteriológica. Pero los pasajes alegados de Victorino, y singularmente la cláusula « et modo quodam inspirare spiritum ad actiones » no legitiman en manera alguna el paralelismo con las líneas de Cándido relativas al « typus ».

Mantengamos en toda su fuerza y generalidad las curiosas líneas del arriano, sin urgir analogías que no autorizan, ni forzar con interpretaciones cristológicas [14] lo que se refiere a un proceso puramente trinitario.

Aunque no podamos identificar a los partidarios del « typus », un hecho resulta incontrovertible: el conato de explicar mediante el *typus* un proceso « espiritual », sin menoscabo de la dignidad inherente a la generación divina del Logos. Más aún, a diferencia

---

[12] Cf. Eus. *de Eccl. Theol.* I, 17, 1 Kl. 77, 7 ss. = 198 ,19 ss.

[13] Cf. ibid. II, 9, 4 ss. Kl. 109, 5 ss.

[14] Como espécimen baste el párrafo que dedica Hadot a la frase de Cándido « Repente erumpit filietas quaedam ». Escribe así: « du mouvement du Pneuma jaillit soudainement une certaine filialité. Pour reprendre la terminologie stoïcienne, nous dirons que la qualité propre de Jésus-Fils se pose elle-même d'un seul coup, dans le contact du Pneuma divin avec Marie » a. c. 183 s. - La *filietas* de Cándido (resp. de los partidarios del « typus ») trata de explicar la generación del Verbo, como tal. Tiene su paralelo en la « filietas » de Victorino (*adv. Ar.* I, 51 : 1079 C) : « Iste filius est λόγος, qui est ad Deum (cf. *Ioh* 1, 1 : καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), iste per quem facta sunt omnia (cf. *Ioh* 1, 3), iste filius et *filietas* tota paternitatis totius semper qui sit et filius et ex aeterno ». En uno y otro caso representa un término estrictamente trinitario, y nada vinculado al compuesto cristológico ni a María.

de las demás especies de « emisión », históricamente llenas de imponderables « materiales », trataba de legitimar la inmanencia del Logos en su aparición, como verdadero Hijo de Dios. Cándido parece haber deformado con su exegesis el concepto — por cuanto no ha visto, o no ha querido ver, se trata de una verdadera *probole* « ex natura Dei » — mas reconoce (implícitamente) que el « typus » se salva de la acusación lanzada contra todas las especies de « emisión », clásicas ya desde Arrio.

Aquí nos interesaba tal concepto como un intento, históricamente loable, que aparece entre los adversarios de Cándido (probablemente en campo totalmente ortodoxo), para explicar la filiación estricta del Verbo, sin recurrir a analogías peligrosas de « materialismo ».

A MANERA DE CONCLUSION

La trayectoria de la προβολή nos ha puesto en contacto con las mentalidades más poderosas y significativas de la Iglesia prenicena y con los sistemas heterodoxos mejor caracterizados en los siglos primeros. Es curioso que noción tan simple haya provocado — a poco de nacida — reacciones tan abigarradas y polarizado cuestiones tan complejas.

Dentro y fuera de la Iglesia se advierten dos actitudes aparentemente encontradas : una, favorable al término, y otra desfavorable. Ambas coinciden en rechazar el concepto primigenio, como expresión característica de la genesis animal, inaplicable a la teología de la procesión divina. Los escritores favorables a la προβολή (resp. *emissio*) tratan de legitimar — por vía de analogía — no sólo el término, sino aun las especies evocadas por él. Eliminadas por corpóreas las presuntas emisiones matrimoniales del Pleroma valentiniano, estiman algunos asimilable la προβολή, como medio de explicar la dependencia entre las personas divinas y su distinción indivisa.

Quizá se adelantó el montanismo a distinguir las tres especies « sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium ». Tertuliano, católico aún, aceptaba sin recelos en la regla de fe la emisión del Hijo por el Padre. Hecho montanista no creyó innovar al recibir con especial recomendación del Paráclito las tres anteriores especies de *probole*, y convertirlas en arma contra el modalismo de Praxeas. Ellas explicaban a su parecer dos puntos esenciales : la distinción personal entre emitente y emitido, y su continuidad (= no separación) substancial. Al propio tiempo conciliaban los dos aspectos, filosófico y escriturario, inherentes al término *Logos* (resp. Sophia) y a su complementario *Pneuma*. La degradación implícita en la προβολή valentiniana no hacía dificultad a Tertuliano. Sólo ella legitimaba la visibilidad (= cognoscibilidad) del Hijo frente a la invisibilidad del Padre ; lo pasible del Verbo frente a lo impasible de Dios. En el campo psicológico esclarecía la *deminoratio* de la « espiración » divina en Adán, al convertirse el *pneuma* de Dios en *psyche*. La manera de proceder típica de la emisión « tanquam portio a summa », sin corte ni segmentación, era título suficiente para la distinción personal entre dos elementos indivi-

sos, no para su omnímoda igualdad substancial. El africano hace valer alguna vez la especie « tanquam lumen a lumine », mas nunca — que yo sepa — en orden a la identidad substancial y cualitativa. Ni el proceso *ante tempus* de Sophia (resp. Sermo), ni su gratuidad y orientación a la Economía lo consentirían.

Lo más típico de Tertuliano está en haber polarizado en torno a la προβολή cuatro actitudes bien definidas : valentiniana (*sui generis*, con la deformación común a los eclesiásticos), montanista (favorable a las tres especies, trinitariamente concebidas), modalista y eclesiástica. Ratificando sus primeras ideas católicas sobre la procesión emisiva del Logos, mediante las enseñanzas del Paráclito, para luchar contra el modalismo de Praxeas, sin recelo del que algunos, como s. Justino, habían descubierto en alguna de las especies (« tanquam a sole radius »).

Novaciano había de asimilar las enseñanzas del maestro, llegando a formulaciones atrevidas sobre la reversión de la « Vis divinitatis » al Padre, contrapartida lógica, pero molesta, de la προβολή trinitaria.

Con ingenuidad de neófito sigue Lactancio la línea tertulianea. Pretendiendo quizás disipar la oscuridad que envolvía las primeras especulaciones sobre las relaciones entre el Verbo y Sophia (resp. el Hijo y el Espíritu Santo), elimina de raíz toda distinción personal entre ambos. La exegesis de *Prov.* 8,22 ss. ya bastante peligrosa por la impostación *económica* de la génesis de Sophia, en función de la exegesis subsidiaria (estoicizante) de *Ps* 44 (45) 1, da en Lactancio sus peores frutos. En lugar de distinguir las procesiones del Verbo y del Espíritu Santo, hace intervenir a la Voluntad divina como causa determinante, libre, de dos emisiones : una substancial, la del Verbo (= Espíritu Santo) que procede como Palabra substancial « de ore Dei » mediante « espiración oral », y otra inconsistente, la de los ángeles que proceden « de naribus Dei ». La προβολή de Lactancio abre el puente hacia la angelología, cortándolo hacia la teología del Espíritu Santo.

Mas no innovaba en todo. Le habían precedido algunos gnósticos anónimos, con su teoría de la procesión κατ' ἐπίπνοιαν : haciendo del Amado (ὁ 'Αγαπητός) el fruto de la « espiración divina ». Y con él sentían fundamentalmente algunos de los más significados representantes del proceso « tanquam a mente voluntas ».

* * *

Con s. Hilario quedan eliminadas las tres especies clásicas, sospechosas de modalismo por la posible reversión del emitido al emitente. Sólo perdura la emisión « tanquam lumen a lumine »,

por ser la única que salva la subsistencia perfecta del Hijo y su igualdad omnímoda con el Padre, disipando todo peligro de una *deminoratio.* Las demás comprometen la comunicación substancial, íntegra. El Santo adopta contra los arrianos la misma táctica de Tertuliano contra Praxeas. Favorable al término y al concepto previamente depurado, le asimila como argumento de consubstancialidad — esta vez *ad aequalitatem* — entre Padre e Hijo. Juntando sin él entenderlo los dos elementos y aun términos (προβολή, ὁμοούσιος) introducidos por vez primera en la Historia por los valentinianos.

* * *

La tradición griega se adelantó a la occidental en su favor a la προβολή. Hay trazas significativas en s. Ignacio Antioqueno y algunos Apologetas. S. Justino ofrece elementos inequívocos. Según él Dios Padre profiere al Verbo con su Voluntad (βουλή), en orden a la creación del mundo. Padre e Hijo realizan luego el drama de la κτίσις. Todo con arreglo a la exegesis de *Prov.* 8,22 ss., que había de hacerse clásica entre los autores cristianos. Aun silenciando el término *Verbo Inmanente* el Santo le supone, igual que s. Teófilo Antioqueno. El tecnicismo del Verbo prolaticio, recogido expresamente por él, así lo atestigua. Sólo a raíz de la prolación puede el Verbo asistir al Padre, y sólo ella explica la causalidad de la Voluntad paterna al consolidarLe y concentrar en El las perfecciones (Señor, Hijo, Sophia, Angel, Dios, Verbo...) según las cuales había de operar en el mundo, recibiéndolas previamente en su persona. Anticipándose al peligro de modalismo, inherente a la emisión « tanquam a sole radius » que conoce por la angelología judaica, s. Justino articula las dos especies « tanquam a mente verbum » y « tanquam ab igne ignis » para legitimar la subsistencia personal del Verbo. Con el símil « tanquam a sole radius » rechazaría prob. las otras dos especies tertulianeas, como rechazaba asimismo el término προπηδᾶν en su aplicación al Verbo. Su actitud recuerda a la que siglos después había de adoptar s. Hilario. Evitando así algunos errores de la primera tradición latina, s. Justino no acertó a liberarse de la teoría económica, general en su tiempo, aceptando como base de sus especulaciones trinitarias la libertad en la procesión del Verbo.

Su discípulo Taciano se acerca mucho más a la ideología de Tertuliano. Emplea sin reparo los términos προελθεῖν, προπηδᾶν. Con una terminología contraria en apariencia a la de s. Justino, enseña la emisión del Verbo κατὰ μερισμόν. Por el tecnicismo de la expresión, Taciano recogía sin embargo una fórmula rigorosa-

mente clásica de la μέθεξις, a completar con una subdivisión implícita en Tertuliano, Clemente y otros. El Logos tacianeo procede igual que el de su Maestro, indivisamente (κατὰ ἀμερίστως μερισμόν), no por partición (κατὰ μεριστικῶς μερισμόν). También él hace la emisión pendiente del Designio paterno, vinculándola a su Economía gratuita sobre el mundo. Taciano enseña de modo implícito las tres especies tertulianeas. Ignoramos si vió el peligro de una posible « reabsorción » correlativa, como le vió su Maestro. En Taciano la emisión del Logos tiene lugar por un mecanismo típico en la μέθεξις de los seres inteligibles. Si ésta resulta *in deminorationem*, la doctrina de Taciano habrá de explicarse dentro de la mentalidad platónica de la « degradación », inherente a las procesiones del *Unum*.

Clemente Al. rechaza las emisiones eónicas de los Valentinianos por el significado obvio, matrimonial (no precisamente material), impropio de Dios. Personalmente admite el Logos ἀδιάστατος, ἀμέριστος, y le concibe en dos estadios bien definidos : uno, específico del reino divino (ὁ ἐν ταὐτότητι λόγος) ; otro, inferior y subordinado al primero (τέκνον τοῦ ἐν ταὐτότητι λόγου). El Logos superior opera sin solución de continuidad sobre los inteligibles y sensibles, mediante la προσεχὴς ἐνέργεια. Alguna vez conoce el término mismo de Logos prolaticio (προελθὼν ὁ λόγος) por contraste implícito con el Logos Superior. Y en una página bastante difícil de las *Adumbrationes in Iohannem* apunta la emisión « tanquam a sole radius » del Logos Encarnado. El Logos superior emitiría un rayo — a manera de energía ἀδιάστατος καὶ ἀμέριστος del Padre — hipostasiado en la persona de Cristo, por una presencia no puramente dinámica, como la del Logos profético, sino substancial : todo ello en armonía con su doctrina de la triple Encarnación del Logos: *circunscriptiva* (anterior a la creación), *profética* (en la Antigua Ley) y *presencial* o substancial (en Cristo) [ET 19].

Hay tres razones para enumerar a s. Hipólito entre los favorables a la emisión : el haber asimilado las especies clásicas ; el concebir la génesis del Logos en función de la Economía sobre el mundo ; y su terminología (ἐννοηθείς, βουληθείς, προελθεῖν, ἔδειξεν, προῆκεν), de indudables resonancias valentinianas. Su animadversión a las προβολαί de Valentín se basa, como la tertulianea, en la versión ingenua, matrimonial, de tales emisiones.

Más peligrosa resulta la terminología adoptada por s. Dionisio Al. No contento con desarrollar la teoría del doble estadio del Logos, le aplica como Taciano el término προπηδᾶν, resabiado de modalismo, y aventura otros dos (πλατύνειν y συγκεφαλαιοῦσθαι) todavía más sospechosos de heterodoxia. Expresiones todas em-

parentadas con la προβολή. Agréguese el favor dispensado por s. Dionisio al ὁμοούσιος, de abolengo valentiniano, y a las especies de emisión tertulianea. Más cercano a Tertuliano que a s. Hilario, el Santo Alejandrino se presta fácilmente a sus mismos ataques.

El peligro se había de acusar en Marcelo de Ancira. Con él entramos de lleno en la controversia arriana, que tantos conceptos involucró y tantos equívocos había de introducir en la terminología tradicional. Por lo que a algunos términos se refiere, el Ancirano fué víctima de manifiesta incomprensión. Los cargos de Eusebio de Cesarea contra él se fundan esencialmente en el tecnicismo del προελθεῖν, πλατύνεσθαι .... interpretados como expansión energética (resp. dinámica), y no como una μέδεξις substancial. El problema fué primero planteado en Cristología. En lo trinitario, Marcelo poseía antecedentes sobrados para defender la dilatación de la Mónada a la Trinidad (Tertuliano, Novac., Dionisio Al.). El concepto de πλατυσμός bien utilizado por s. Dionisio Al., y combatido en Marcelo, había de ser conciliarmente reprobado por su connotación material; corriendo la misma suerte de la προβολή, que prácticamente desaparece así de la Historia.

* * *

Entre los eclesiásticos ninguno dedicó mayor atención a la προβολή que s. Ireneo, primero en su apostolado directo con los valentinianos, y luego en su magna obra. Término, concepto y especies.... todo resulta según él inepto para explicar la aparición del Hijo, y aun de los eones del Pleroma. Gran parte de los argumentos del Santo se fundan en la consubstancialidad inherente a la *probole*, cualquiera que sea su especie. La consubstancialidad lleva consigo la identidad cualitativa entre emisor y emitido. Pero como los Eones no son cualitativamente iguales al Padre de donde proceden, arguye el Santo, ni hay consubstancialidad ni emisión posible en el Pleroma valentiniano. Es notable la animadversión del Santo ante cualquier intento de llevar humanas analogías a lo trinitario. S. Ireneo rechaza probablemente la noción misma de consubstancialidad : o por el parentesco valentiniano entre la προβολή y el ὁμοούσιος (la gnosis había introducido ambos términos en teología) o por la connotación material inherente al ὁμοούσιος en relación con la οὐσία (= ὕλη), o por no creer personalmente en la absoluta igualdad cualitativa entre Padre e Hijo (el Padre conoce el día del judicio, el Hijo no). Los argumentos contra la προβολή, fundados en la consubstancialidad, tienen según eso una significación polémica, *ad hominem*.

El mayor reparo personal del Santo contra ella está en el antropomorfismo a que lleva, declarando una actividad misteriosa por analogías demasiado asequibles. « Generationem eius quis enarrabit ? » El Santo se hace fuerte en el texto isaiano, eliminando de raíz todo intento de explicación, y en concreto la analogía psicológica levemente indicada por los Valentinianos. La terminología de los Eones no guarda siquiera la jerarquía impuesta por un elemental análisis de las actividades mentales humanas. S. Ireneo deja pasar el orden de los Eones basilidianos, que se acerca mucho más al análisis psicológico, señalado por él. La actitud fundamental no cambiaría. Admitida la existencia del Padre y del Hijo, el Santo se niega a dar explicaciones ulteriores. No discute el término. Llámesele generación, prolación, denominación, apertura (« adapertionem »), ningún concepto humano puede dar idea de lo que *a priori* se nos dice inenarrable.

* * *

Orígenes sigue muy de cerca a san Ireneo en su antagonismo a las emisiones valentinianas. Las concibe siempre de índole material, corpórea ; análoga idea tiene del ὁμοούσιος incardinado a la *probole*, y aun de la οὐσία. Alguna vez impugna expresamente la procesión del Hijo ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Semejante actitud había de ser mal interpretada por los arrianos, quienes adoptando la cláusula, no la idea, negaban la consubstancialidad auténtica del Hijo con el Padre. *Consubstancial* para Orígenes vale de ordinario tanto como *conmaterial*. El Hijo no puede ser consubstancial al Padre ; sería introducir la materia en la divinidad, haciendo al Hijo de la materia misma del Padre.

El Alejandrino adopta sin embargo las analogías psicológicas. El Hijo procede « tanquam a mente voluntas », o también ἐκ θελήματος τοῦ πατρός. Contraponiéndolas precisamente a la προβολή. Se adivina el partido que los arrianos sacarían del contraste entre la procesión ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός combatida por Orígenes y la ἐκ θελήματος τοῦ πατρός consagrada por él. Los equívocos a que se prestan términos como οὐσία y ἐκ θελήματος se hicieron inevitables. Los arrianos construyeron su teoría sobre las bases de una terminología origeniana históricamente cierta, negando no sólo la generación eterna del Verbo, sino aun la noción misma de generación natural, espiritual, en Dios, tantas veces subrayada contra los valentinianos por el Alejandrino a lo largo de su producción literaria.

Orígenes no parece adverso a la emisión « tanquam a sole ra-

dius». A veces muestra antipatía por la especie « tanquam ab ore (= corde) verbum» ; en reacción contra el favor dispensado entre los valentinianos a la prolación oral, aun dentro de Dios. Salvando la analogía con el verbo humano, parece sin embargo haber vislumbrado el medio para acercarse a la teología del Verbo, como ulterior manifestación (ἐπίνοια) de Sophia : conjugando las dos modalidades complementarias « tanquam ab ore (= corde) verbum» y « tanquam a mente voluntas». Inconscientemente Orígenes adoptaba las ideas fundamentales de sus adversarios. La incomprensión de que fué objeto por parte de los arrianos fué el castigo de su propia incomprensión para la προβολή valentiniana.

* * *

S. Atanasio denuncia la inconsecuencia de sus adversarios, los arrianos, en el arranque mismo de su teoría. El Logos según ellos provenía de la nada τῇ βουλήσει τοῦ πατρός. Se hacían así solidarios de la tradición valentiniana, aceptando la procesión libre del Verbo, con una terminología emparentada estrechamente con la de Tolomeo. El Santo intuyó la relación entre valentinianos y arrianos en lo que atañe a la libertad de las procesiones divinas. No perfiló más. Una diferencia capital les separaba. Si coincidían en la libertad de la procesión del Logos, los valentinianos hacían expresamente al Hijo *consubstancial* al Padre, creando el término impugnado por los arrianos. Estos a su vez asimilaban malamente la teoría de la procesión del Logos, para concluir — inspirándose más bien en Orígenes — : Si el Logos viene libremente de Dios, y no ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, procede como las creaturas, por pura voluntad de Dios *ex nihilo*. La negación arriana de la προβολή responde — como lo observó repetidas veces s. Hilario — al empeño por negar no tanto la generación animal, corpórea, en Dios, sino simplemente toda generación o procesión a partir de la substancia paterna.

* * *

La trayectoria de la προβολή desde Valentín hasta Arrio, nos ha introducido en el núcleo de las grandes controversias trinitarias, situándonos en los preliminares de Nicea. En otra ocasión creímos demostrar la homogeneidad entre valentinianos y eunomianos, para la exegesis técnica de las preposiciones causales trinitarias de la Escritura. Persiguiendo ahora la continuidad de una tradición conceptual paralela, sobre la procesión *libre* del Verbo, hemos establecido las premisas necesarias y suficientes para com-

probar hasta qué punto podían arrogarse los arrianos el patronazgo y origen doctrinal valentiniano. Entre Valentín y Arrio hay mayor distancia en las ideas que en el tiempo. Pero bastó equivocar términos y cláusulas para acercarlos, legitimando un parentesco doctrinal inexistente.

Entre los campeones de Nicea ninguno había estudiado el sistema valentiniano, ni a Orígenes, como para descubrir tales equívocos. Como quiera, es significativo que los primeros creadores de la teología trinitaria, los valentinianos, hayan dejado sentir tan fuertemente, a través de varios siglos, su doctrina de la libertad divina en la procesión del Unigénito, refrendando una de las premisas — sólo una — de la doctrina arriana ; y provocando años antes reacciones tan decisivas como la origeniana, doblemente adversa a la προβολή y al ὁμοούσιος (resp. a la procesión ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), que tan funestamente habría de actuar entre los adversarios de la consubstancialidad nicena.

El Verbo viene ἐκ θελήματος τοῦ θεοῦ (Valentinianos, Apologetas, Tertuliano, Orígenes...). No viene ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός (s. Ireneo, Orígenes y adversarios del ὁμοούσιος entendido por *conmaterial*). Luego el Logos viene ἐξ οὐκ ὄντων (Arrio). La Mayor es de muchos prenicenos, valentinianos y eclesiásticos. La menor, de cuantos entendieron el ὁμοούσιος con la misma conotación material de la προβολή. Entre otros, de s. Ireneo. La conclusión es sólo de los Arrianos, quienes igualmente pudieron concluir : Luego en Dios no hay procesión, por no haberla material.

Conclusiones ambas tan funestas como inconsecuentes, por fundarse en un doble equívoco : a) relativo el uno a la índole de la procesión valentiniana ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός b) y el otro a la origeniana ἐκ θελήματος τοῦ θεοῦ.

La teología encubierta en el mito de la trilogía Thelema/Ennoia/Nous, y en la fórmula correlativa de Orígenes, pasaba entretanto al olvido, como si nadie hubiera discurrido en torno a la generación inenarrable del Logos. Antes aún que ella, había caído en el vacío la teoría basilidiana (y aun valentiniana ?) de los cinco eones *Nous/Logos/Phronesis/Sophia/Dynamis*, sin inspirar a nadie recelos sobre la doctrina psicológica escondida en sus respectivas procesiones. La misma suerte había de esperar al mito maniqueo de los « cinco miembros » de Dios (resp. del Salvador) Nous/Ennoia/Phronesis/Enthymesis/Logismos. Y este olvido ha persistido hasta hoy.

No me lisonjeo de haber descubierto maravillas ; pero creo haber demostrado que la tradición gnóstica de las especulaciones trinitarias prenicenas, merece mucho más de la historia de los Dog-

mas. Los valentinianos tuvieron ya a mediados del s. II. un empeño serio por adentrarse en la teología de las actividades divinas; concretamente en la procesión del Logos, desde su primera existencia como Unigénito en el seno paterno hasta su nacimiento perfecto (= extra sinum Dei). Para ello interesaron una psicología finísima, cuyo contenido rebasa las categorías de la Gnosis pagana. El simple hecho de plantear el problema, con arreglo a los nuevos datos de la Fe, asimilándolos tan armónicamente con elementos veterotestamentarios, dentro de la filosofía contemporánea, y analizando con tanto aplomo y uniformidad la trayectoria intelectual en la generación del Logos, demuestra el interés que suscitó el problema entre círculos intelectualmente poderosos, y el trabajo de exegesis a que ya desde las primeras generaciones cristianas sometieron algunos pasajes de terminología técnicamente sugestiva. El Logos de s. Juan hubo de armonizarse con el « Hijo del Amor » (*Col.* 1, 13); el misterio de la voluntad divina (*Eph.* 1, 9) con la Sabiduría de *Prov.* 8, 22 ss. y la generación inenarrable (*Is.* 53, 8); el « Angel del Gran Consejo » (*Is.* 9, 6) con el Hijo enviado y hecho de mujer (cf. *Gal.* 4, 4). Los valentinianos se vieron precisados a armonizar lo intelectual con lo volitivo, el principio creado con el principio donde vivía ya el Logos; la voluntad del Padre con la sumisión entera del Hijo.

No se improvisa una teología perfecta, sobre todo, si hay excesivo afán por *racionalizar* los datos revelados. La prehistoria de la procesión del Verbo — con sus fases de Ennoia, Nous, Logos interno y externo — representa dentro del lenguaje mítico adoptado para el Pleroma valentiniano, una mentalidad riquísima. Si la inserción de la Voluntad libre de Dios como determinante última de tales emisiones resulta hoy inaceptable, en su día la aceptaban aun los eclesiásticos.

Los grandes errores valentinianos y aun gnósticos hay que buscarlos en la antropología (resp. Soteriología) y en el orden moral. En la esfera superior de la Divinidad, allá donde los heresiólogos creyeron hallar materia abundante para el ridículo, merecen particular consideración. Hoy sólo retenemos de aquella fecunda psicología dos simples anillos: la Mente del Padre y el Verbo. La estructura gradual, descendente, de los demás — a través de los cinco pasos de los Eones basilidianos (= maniqueos) o de la Década y Dodécada valentiniana — obedecía a prejuicios paganos sobre la trascendencia y unicidad personal de Dios, y la misión intermediaria del Logos (= Hermes).

La exagerada racionalización del dato revelado la denunció s. Ireneo con su admirable *sensus christianus*; pero su denuncia,

demasiado tajante, es también *a contrario* instructiva. La teología había de canonizar en efecto el proceso intelectual del Verbo, *eliminando* con s. Atanasio su connotación libre a la Economía del mundo, y con s. Agustín las etapas graduadas « in deminorationem » ; *reteniendo* la intelección intuitiva eterna de Dios sobre Sí propio, y la salud del hombre mediante la *visio paternalis* del Hijo.

ERRATA

p. 264 casi al fin

Dice : errores como el Encratismo, la Abstinencia, el recurso al...
Debe decir : errores como el recurso al...

BIBLIOGRAFIA

Aalen S., *Die Begriffe Licht und Finsternis im alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951.

Abel E., *Orphicorum Fragmenta*, Praga 1885.

Abulfeda, *Historia anteislamica* ed. Fleischer, Leipzig 1831 (no consultado).

Achelis H., *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1912.

Acta Andreae, AAA II/1 cf. Flamion.

Acta Apostolorum Apocrypha, edd. R. A. Lipsius-M. Bonnet I-II, Leipzig 1891-1903.

Acta Archelai, Hegemonius, ed. Ch. H. Beeson GCS [16. Bd.] 1906.

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1922 ss.

Acta Iohannis, AAA II/1.

Acta Martyrum Selecta, ed. O. Gebhardt, Berlin 1902 — cf. Krüger G.

Acta Philippi, AAA II/2.

Acta Thaddaei, AAA I.

Acta Thomae, AAA II/2.

Adam A., *Texte zum Manichaeismus*, Berlin 1954.

Adamantius, *Dialogus de recta in Deum fide*, ed. W. H. van de Sande Bakhuyzen GCS [4. Bd.] 1901.

Aeby G., *Les Missions divines de s. Justin à Origène*, Fribourg Suisse 1958.

Aelianus, *De animalium natura*, ed. R. Hercher BT 1864.

Aëtius, *Placita philosophorum*, ed H. Diels, *Doxographi Graeci.*

Afraates, ed. J. Parisot, Patrologia Syriaca I/1-2, Paris 1894-1907.

Agrapha ed. et comment. A. Resch, Leipzig 1906 [TU Bd. 30/3-4].

S. Agustín, *Opera*, PL 32-45.

——, *De civitate Dei*, edd. B. Dombert et A. Kalb CC [47-48] 1955.

——, *De Genesi ad litt. Lib. XII*, PL 34.

——, *Enarrationes in Psalmos*, edd. E. Dekkers - I. Fraipont CC [voll. 38-40] 1956.

——, *de Trinitate*, PL 42 ; ed. L. Arias [BAC vol. 39].

S. Agustín, pseudo, *Adversus quinque haereses*, PL 42, 1101 ss.

Alano de Lila, *Anticlaudianus*, PL 210.

Albinos, *Didaskalikos*, ed. C. Fr. Hermann, *Platonis Dialogi* vol. VI Leipzig 1880.

Alès A. d', *Novatien*, Paris 1924.

——, *Symbola*, RSR 25 (1935) 496.

——, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.

S. Alexander Alexandrinus, *Eplae. duae*, ed. H. G. Opitz, *Athanasius Werke* III/1 pp. 6-10.

Alexander Aphrodisiensis, *In Metaphysica*, ed. Hayduck CAG I, Berlin 1891.

——, *De mixtione*, ed. I. Bruns, Supplementum Aristotelicum II/1, Berlin 1892.

Alexander Lycopolitanus, *Tractatus de placitis Manichaeorum*, PG 18, 411-448.

——, ed. A. Brinkmann, Leipzig 1895.

Alexander Polyhistor, cf. Eusebio, *Chronicorum liber prior*, ed. A. Schoene.

Alfaric P., *Ecritures Manichéennes*, I-II, Paris 1918.

Allatius Leo, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri III*, Colonia 1648.

Allo B. A., *L'Apocalypse*, Paris 1921.

Alonso Damaso, *La poesía de s. Juan de la Cruz. Desde esta ladera*, 2. ed., Madrid 1946.

Altercatio St. Ambrosii contra eos qui animam non confitentur esse facturam, aut ex traduce esse dicunt, cf. Caspari, *Kirch. Anecd.* 225-247.

Amand D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945.

Amandry P., *La Mantique Apollinienne à Delphes*, Paris 1950.

Amann J., *Die Zeusrede des Ailios Aristeides*, Stuttgart 1931.

S. Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam*, ed. M. Adriaen CC series lat. XIV, Turnholt 1957.

——, *Exaëmeron libri VI*, CSEL 32/1 ed. C. Schenkl, Vindobonae 1897.

Ammonios Herm., *De interpretatione*, CAG IV/5 ed. A. Busse, Berlin 1897.

——, *In Analytica Priora*, CAG IV/6 ed. M. Wallies, Berlin 1899.

Anastasio Antioqueno I, *De nostris rectis dogmatibus veritatis orationes quinque*, PG 89, 1309-1362 (versión latina).

Anastasio Sinaíta, *Anagogicae Contemplationes in Hexaëmeron* [texto griego únicamente para el lib. XII], PG 89, 851-1078.

Anawati G. C., *Un fragment perdu du* de aeternitate mundi *de Proclus*, Mélanges Diès, pp. 21-25, Paris 1956.

Andresen C., *Justin und der mittlere Platonismus*, ZnTW 44 (1952-3), 157-195.

——, *Logos und Nomos - Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.

Andriessen P., *L'épilogue de l'épître à Diognète*, RTAM 14 (1947) 121-156.

An-Nadim, *Fihrist al-'Ulûm*, cf. Flügel G.

Anrich G., *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894.

Antimo pseudo, *ad Theodorum*, ed. G. Mercati [Studi e Testi vol. V. 97], Roma 1901.

——, *de Sancta Ecclesia*, ibid. 98.

Antin P., *Saint Jérôme. Sur Jonas*, SCh 43, Paris 1956.

Anz W., *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, [TU Bd. 15/4] Leipzig 1897.

Apokryphon Iohannis, cf. Till.

Apuleyo, *Scripta quae sunt de philosophia*, ed. P. Thomas BT 1908.

Aquiles, *Isagoge in Arati Phaenomena*, cf. E. Maass, *Aratea* 21 ss. PG 19, 934 ss.
Arato, *Phaenomena*, ed. J. Martin, Firenze 1956.
——, Cf. Knaack G.
Arístides, *Apologia*, ed. J. Geffcken, *Zwei griech. Apologeten*.
——, ed. E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*.
——, ed. E. Hennecke [TU IV/3].
Aristóbulo, *Fragmenta* apud Elter A., *De gnomol. Gr. hist. atque origin.*, part. 5 ss., Bonn 1894 ss.
Aristóteles, *Opera*, ed. I. Bekker I-III, Berlin 1831.
Aristóteles pseudo, *de Mundo*, ed. W. L. Lorimer, Paris 1933.
Arnobio, *Adversus Nationes*, ed. A. Reifferscheid CSEL [vol. 4.] 1875.
Arnobio el Joven, *Arnobii catholici et Serapionis Conflictus de Deo trino et uno*, PL 53, 239-322.
Arnou R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (tesis), Paris 1921.
——, *Praxis et Theoria*, Paris 1921.
——, *Le thème néoplatonicienne de la contemplation créatrice chez Origène*, Gregorianum 13 (1923) 271 ss.
Arrio, *Epistolae*, *Thalia*, ed. G. Bardy, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son Ecole*.
——, ed. H.-G. Opitz, *Athanasius Werke* III. Bd. I. Teil ; II/1 pp. 242-243.
Ascensio Isaiae, ed. A. Dillmann, Lipsiae 1877.
——, Traduction, Introduction et Notes par E. Tisserant, Paris 1909.
S. Atanasio, *Athanasius Werke* ed. H.-G. Opitz III/1 ; II/1, Berlin 1934-1941.
——, *Epistolae ad Serapionem* PG 26, 529-676 : vers. franc. de J. Lebon SCh 15.
——, *Oratio contra Gentes* PG 25, 3-96. *Oratio de Incarnatione Verbi* PG 25, 95-198 : vers. franc. de Th. Camelot SCh 18.
——, *The Orations of St. A. against the Arians*, ed. W. Bright ed. 2, Oxford 1884.
——, **pseudo**, *De Incarnatione Dei Verbi* PG 28, 25-30.
Atenágoras, *Libellus* (Supplicatio) *pro christianis*, ed. E. Schwartz TU 4/2, 1891.
——, ed. E. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* 314 ss., Göttingen 1914.
——, *De resurrectione cadaverum*, ed. E. Schwartz TU 4/2, Leipzig 1891.
Ateneo, *Dipnosophistarum* ll. *XV*, rec. G. Kaibel I-III, Leipzig 1887-1890.
Atticos, *Fragments de son oeuvre*, ed. J. Baudry, Paris 1931.
Atzberger L., *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, München 1880.
Aubineau M., *Incorruptibilité et Divinisation selon S. Irénée*, RSR 44 (1956) 25-52.
Audet Th.A., *Orientations théologiques chez s. Irénée*, Traditio I (1943) 15 ss.
Aurelio Marco Emp., *In semetipsum* ll. *XII*, ed. H. Schenkl, Leipzig 1913.
Avesta, cf. Harlez C. de.

Baeumker Cl., *Witelo*, Münster i. W. 1908.
Bakker A., *Christ an Angel?*, ZNW 32 (1933) 255 ss.
Barbel J., *Christos Angelos*, Bonn 1941.
——, *Christos Angelos. Die frühchristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung*, Liturgie und Mönchtum 21 (1957) 71-90.
——, *Zur Engelchristologie bei Novatian*, Trier Theol. Zeitschr. 67 (1958) 96-105.
——, *Zur Engeltrinitätslehre im Urchristentum*, Theol. Revue 54 (1958) 50-58 ...
Bardesanes, *Liber legum regionum*, ed. F. Nau PS I/2, Paris 1907.
Bardy G., *Origène et la Magie*, RSR 18 (1928) 126-142.
——, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son Ecole*, Paris 1936.
——, *Paul de Samosate* 1. ed., Louvain 1923.
——, *Origène et l'aristotélisme*, Mélanges Glotz I. 75-83, Paris 1932.
——, cf. s. Teófilo de Antioquía.
Barnabae ps., *Epistola* cf. Funk, *Patres Apostolici.*
Barth C., *Die Interpretation des Neuen Test. in der valentinianischen Gnosis*, [TU 37/3] Leipzig 1911.
Bartsch H. W., *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh 1940.
Basílides (gnóstico), cf. W. Völker, *Quellen* ... 38-57.
——, A. Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 195-230.
S. **Basilio**, *Opera*, edd. Garnier-Maran, I/III Paris 1721-1730: PG 29-32.
——, *de Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche [SCh 17], Paris 1945.
——, *Homiliae in Hexaëmeron*, ed. St. Giet [SCh 26], Paris 1949.
S. **Basilio-Eustacio**, *In Hexaëmeron latina translatio*, edd. E. Amand de Mendieta et Stig Y. Rubderg [TU Bd. 66], Berlin 1958.
Bauer W., *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909.
——, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, Tübingen 1920.
——, *Griechische-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*, 4. Aufl., Berlin 1952.
——, *Johannes* [Handb. z. NT ed. Lietzmann], Tübingen 1912.
——, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.
Baur F. C., *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835.
——, *Das manichäische Religionssystem*, Tübingen 1831.
Baxter J. H., *Fons et origo*, Archivum latinitatis medii aevi 4 (1928) 79 ss. 156 ss.
Baynes Ch. A., *A coptic gnostic treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge 1933.
Beausobre I. de, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* I-II, Amsterdam 1734-1739.
Beck E., *Des Heil. Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses*, CSCO voll. 169-170 = Scriptores Syri voll. 77-78. Louvain 1957.

——, *Ephraems Reden über den Glauben*, Romae 1953.
——, *Die Theologie des Hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Romae 1949.
Benz E., *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932.
Bernays J., *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin 1866.
Bertrand Fr., *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951.
Beutler R., *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix* (diss.), Königsberg 1936.
Bidez J. - Cumont Fr., *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* I-II, Paris 1938.
Bidez J., *Vie de Porphyre*, Gand 1913.
——, Mélanges Bidez. Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire orientales, Bruxelles 1934.
Bietenhard H., *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951.
Bigg Gh., *The Christian Platonists of Alexandria* 2. ed., Oxford 1913.
Bill A., *Zur Erklärung und Textkritik des* 1. *Buches Tertullians* « adv. Marcionem » [TU Bd. 38/2], Leipzig 1911.
Blackman E. C., *Marcion and his Influence*, London 1948.
Blic J. de, *Le processus de la création d'après s. Augustin*, pp. 179-189 Mélanges Cavallera, Toulouse 1948.
Bludau A., *Die Schriftfälschungen der Häretiker*, Münster i. W. 1925.
Böhmer G., *De Hermogene Africano*, Sundiae 1832.
Boll Fr., *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig 1950.
Bonhöffer A., *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart 1894.
——, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart 1890.
Bonner C., *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis*, London 1940.
Bonwetsch G. N., *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus* [TU 26/1 a], Leipzig 1904.
——, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen 1881.
——, *Die Theologie des Irenaeus*, Gütersloh 1925.
Bornemann J., *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christl. Theologen der vier ersten Jahrhunderte*, Leipzig 1896.
Bornkamm G., *Mythos und Legende in den Apokryphen Thomas-Acten*, Göttingen 1933.
Borodine Lot, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque*, Rev. de l'Hist. d. Relig. (1933) 43 ss.
Bouché-Leclercq A., *L'Astrologie grecque*, Paris 1899.
Bouillet M. N., *Les Ennéades de Plotin I-III*, Paris 1857-1861.
Bousset W., *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom*, Göttingen 1915.
——, *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter* 3. ed., Tübingen 1926.
——, *Kyrios Christos* 2. ed., Göttingen 1921.
Boyancé P., *Etudes sur le Songe de Scipion*, Bordeaux 1936.

BRANDT A. J. H. W., *Die Mandäische Religion*, Leipzig 1889.
BRANDT S., *Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, Wien 1889.
BRAUN F. M., *Qui ex Deo natus est* (Jean 1. 13), Mélanges Goguel pp. 11-31.
——, *L'Enigme des Odes de Salomon*, Revue Thomiste 57 (1957) 597-625.
BRÉHIER E., *Histoire de la Philosophie* t. I : *L'Antiquité et le Moyen Age*, Paris 1951.
——, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908.
BRIGHT W., *The Orations of St. Athanasius against the Arians*, Oxford 1884.
BROOKE A. E., *The Fragments of Heracleon*, Cambridge 1891.
Brucianus Codex, cf. Baynes.
BRUWAENE M. van den, *La Théologie de Cicéron* (tesis), Louvain 1937.
BUDDEUS J. F., *Introductio ad Historiam Philosophiae Hebraeorum*, Halle 1720.
BUFFIÈRE F., *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*, Paris 1956.
BULL C., *Defensio Fidei Nicaenae* - Thc Works of G. Bull ed. E. Burton vol. V/1-2, Oxford 1846.
BURKITT F. C., *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925.
BURROWS MILLAR, *The Dead Sea Scrolls*, New York 1956.

CADIOU R., *Commentaires Inédits des Psaumes*, Paris 1936.
——, *La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au débout du IIIe. siècle*, Paris 1936.
Calcidio, *In Platonis Timaeum commentarius*, ed. Mullach, FPhG II. 147 ss. 181 ss.
——, ed. J. Wrobel, Leipzig 1876.
Calvisio Tauro, apud Filopono J., *de aeternitate mundi.*
CAMELOT TH., *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945.
——, *Ignace d'Antioche - Polycarpe de Smyrne*, SCh vol. 10. ed. 2. 1951.
CANDAL E., *Argiro contra Dexio* (Sobrc la luz tabórica), OCP 23 (1957) 80-113.
Cándido arriano, *de generatione divina*, PL 8, 1013 C-1020 B.
——, *epla. ad M. Victorinum*, PL 8, 1035 D - 1040 A.
CAPELLE B., *Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte*, RTAM 9 (1937) 109-124.
CAPELLE W., *Die Schrift von der Welt*, Leipzig 1905.
CARCOPINO J., *De Pythagore aux Apôtres*, Paris 1955.
——, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1926.
CASEL O., *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Giessen 1919.
CASEY R. P., *Clement and the two divine Logoi*, JTS 25 (1924) 43-56.
——, *The Study of Gnosticism*, JST 36 (1935) 46-60.
——, *Two Notes on Valentinian Theology*, HThR 23 (1930) 275-298.
CASPARI C. P., *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* I/III, Christiania 1866-1875.
——, *Kirchenhistorische Anecdota* I., Christiania 1883.

Castro Leon, *Commentaria in Esaiam prophetam*, Salmanticae 1570.
Cecchelli C., *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1944.
Cerfaux L., *Le vrai Prophète des Clémentines*, RSR 18 (1928) 152 ss.
S. Cesáreo pseudo, *Dialogi Quatuor* PG 38, 852-1189.
Chadwick H., *Origen, Contra Celsum*, Cambridge 1953.
Charles R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford 1913.
——, *The Greek Versions of the Testament of the XII Patriarchs*, Oxford 1908.
Chavannes E. - Pelliot P., *Un traité Manichéen rétrouvé en Chine*, Journal Asiatique, Nov.-Déc. 1911 et Janv.-Avril 1913.
Chevalier I., *S. Augustin et la Pensée grecque*, Fribourg en Suisse 1940.
Chwolsohn D., *Die Ssabier und der Ssabismus I/II*, St. Petersburg 1856.
Cicerón M. T., *Opera omnia*, ed. C. Fr. A. Nobbe 1869.
——, *Somnium Scipionis*, cf. Boyancé.
——, *Topica*, ed. H. Bornecque, Paris 1924.
S. Cipriano, *Opera*, ed. G. Hartel CSEL III Vindobonae 1868-1871.
——, PL 4.
S. Cipriano pseudo, *Quod idola dii non sint*, ed. G. Hartel CSEL III/1.
S. Cirilo Alej., *In Genesin* PG 69.
——, *Contra Iulianum* PG 76, 503-1064.
S. Cirilo de Jer., *Catecheses* PG 33, 332-1060.
——, *Catecheses mystagogicae*, ed. J. Quasten, Bonn 1935.
Claudiano Mamerto, *De statu animae*, ed. Engelbrecht CSEL XI, Vindob. 1885.
Clemen C., *Religionsgeschichtliche Erklärung des NT*, 2. ed., Giessen 1924.
Clemente Alej., *Le Protreptique*, ed. Mondésert-Plassart, SCh 2, Paris 1949.
——, *Les Stromates*. Strom. I ed. Mondésert-Caster, SCh 30, Paris 1951.
——, Strom. II ed. Camelot-Mondésert, SCh 38, Paris 1954.
——, *Opera* PG 8-9.
——, ed. O. Stählin, GCS [Bd. 12. 15. 17. 39] Leipzig 1905-1936. cf. *Excerpta ex Theodoto*.
I. Clementis, cf. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* I/1. y 2.; Fr. X. Funk, *Patres Apostolici* I.
II. Clementis *pseudo*, cf. Lightfoot, Funk oo. cc.
S. Clemente Romano pseudo, *Homiliae*, ed. A. R. M. Dressel PG 2, 19 ss.
——, ed. B. Rehm [GCS Bd. 42], Berlin 1953.
——, *Recognitiones*, ed. E. G. Gersdorf PG 1, 1201 ss.
Constitutiones Apostolorum, cf. *Didascalia*.
Cornuto, *Theologiae Graecae compendium*, ed. C. Lang, Lipsiae 1881.
Corpus Hermeticum, edd. A. D. Nock et A. J. Festugière, voll. 4, Paris 1945-1954.
Corssen P., *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig 1896 [TU 15/1].
Courcelle P., *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 2. ed., Paris 1948.
——, Revue des études latines 31 (1953) 257-271.
——, *Recherches sur les Confessions de s. Augustin*, Paris 1950.

Crisipo, Cf. SVF II.

S. **Crisóstomo Juan**, *Opera* PG 47-64 ed. de Montfaucon; PG 57-58 ed. Fields.

S. **Crisóstomo pseudo**, *Trois Homélies dans la Tradition d'Origène*, ed. P. Nautin [SCh 36], Paris 1953.

Cross F. L., *The Jung Codex* - Three Studies by H. C. Puech G. Quispel W. C. Van Unnik, London 1955.

Crouzel H., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

——, *Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas*, Bull. de Littér. Ecclés. 57 (1956) 193-214.

Cullman O., *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris 1930.

Cumont Fr., *Notice sur deux bas-reliefs mithriaques*, Rev. des études grecques 15 (1902) 1-13.

——, *Die Mysterien des Mithra*, ed. 3. Berlin-Leipzig 1923.

——, *Le mysticisme astral dans l'antiquité* [Bull. Acad. Roy. Belgique, Class. Lettr.], 1909, pp. 256-286.

——, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, ed. 4. Paris 1929.

——, *Lux perpetua*, Paris 1949.

——, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.

——, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I/II, Bruxelles 1896-1899.

——, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, Rev. de l'hist. des Relig. 103 (1931) 29-96.

Cumont Fr. - Kugener M. A., *Recherches sur le Manichéisme I/II*, Bruxelles 1908-1912.

Curtius E. R., *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, ed. 2, Bern 1954.

——, *Nomina Christi*, en Mélanges J. de Ghellinck II (1951) 1029 ss.

Damasceno S. Juan, *Opera*, ed. M. le Quien PG 94-96.

——, *de fide orthodoxa*, PG 94.

Damascio, *Dubitationes et Solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem* I-II, ed. Car. Aem. Ruelle, Paris 1889.

Danielou J., *Les Anges et leur Mission*, Chevetogne 1951.

——, *Origène*, Paris 1946.

——, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise*, Eranos-Jahrbuch XXII (1954) 433-472.

——, *La Colombe et la Ténèbre dans la Mystique Byzantine Ancienne*, Eranos-Jahrbuch XXIII (1955) 389-418.

——, *Trinité et Angélologie dans la théologie judéochrétienne*, RSR 45 (1957) 5-41.

——, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1957.

Dante Alighieri, *Vita Nuova*, ed. M. Barbi, Firenze 1932.

——, *La Divina Comedia*, ed. G. Vandelli, Milano 1932.

Darmesteter J., *Ohrmazd et Ahriman*, Paris 1877.

DECHARME P., *La critique des Traditions Religieuses chez les Grecs dès origines au temps de Plutarque*, Paris 1904.
DELATTE A., *Etudes sur la Littérature Pythagoricienne*, Paris 1915.
DENIS J., *De la Philosophie d'Origène*, Paris 1884.
DEUSCHLE J., *Die platonische Sprachphilosophie*, Marburg 1852.
DEUSSEN P., *Das System des Vedânta*, Leipzig 1883.
Diadoco de Fótica, *Opera spiritualia*, ed. E. des Places SCh 5 bis, Paris 1955.
DIBELIUS M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909.
——, *An die Thessaloniker I-II*, Hdb. z. NT ed. Lietzmann, Tübingen 1937.
——, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923.
——, *Poimandres*, ZfKG 26 (1905) 167-189.
Didache, cf. Funk, Patres Apostolici I.
——, cf. Knopf R.
Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. F. X. Funk, voll. 2, Paderborn 1905.
Dídimo Al., *De Trinitate*, PG 39, 269 ss.
——, *de Spiritu Sancto* (vers. lat. de s. Jerónimo), ibid. 1033 ss.
DIEKAMP F., *Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa*, Münster i. W. 1896.
——, *Doctrina PP. de Incarnatione Verbi*, Münster i. W. 1907.
DIELS H., *Doxographi Graeci*, Berlin-Leipzig 1929.
DIELS H. - KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* ed. 7, Berlin 1954.
DIETERICH A., *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig 1891.
——, *Eine Mithrasliturgie* ed. 3, Leipzig 1923.
——, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, ed. 2, Leipzig 1913.
Diligentia Beatorum monachorum Armonii et Honorii, apud Kuenstle, *Bibliothek* 178-181.
DILLMANN A., *Ascensio Isaiae*, Lipsiae 1877.
——, *Die Genesis*, ed. 4., Leipzig 1882.
DIOBOUNIOTIS C. - HARNACK A., *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis* [TU 38/3], Leipzig 1911.
Diógenes Babilonio, cf. SVF III.
Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, ed. R. D. Hicks I/II, London 1931-1938.
Diogneto a, ed. I. Marrou SCh 33, Paris 1951.
Dión Cassio, *Historia Romana*, ed. J. Melber I/III, Leipzig 1890-1928.
Dión Crisóstomo, *Orationes* I/II, ed. L. Dindorf - G. de Budé, Leipzig 1916-1919.
S. Dionisio Al., *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*, ed. C. L. Feltoe, Cambridge 1904.
Dionisio, pseudo, *Opera*, ed. B. Cordier PG 3.
——, *de divinis nominibus*, cf. Pera C.
DOBSCHÜTZ E. von, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, [TU 38/4], Leipzig 1911.
——, *Das Kerygma Petri* [TU 11/1], Leipzig 1893.

Dodds E. R., *Proclus, Elements of Theology*, Oxford 1933.
Dölger F. J., *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. Ichthys I/II*, Münster I. W. 1910 (1928)-1922.
——, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums*, AuC I (1929) 271-290.
——, *Sol Salutis*, 2 ed., Münster i. W.
——, *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als ewige Sonne*, AuC VI (1950) 1-23.
——, *Unsere Taube Haus*, AuC II (1930) 41-56.
——, Cf. Pisciculi.
Döllinger J., *Hippolytus und Kallistus*, Regensburg 1853.
Dörries H., *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956.
Doresse J., *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris 1958.
——, *Hermès et la Gnose*, Novum Testamentum I (1956) 54-70.
Duncker L., *Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita*, Gottingae 1844.
Dupont J., *Gnosis. La Connaissance religieuse dans les Epîtres de S. Paul*, Louvain 1949.
Dupont-Sommer A., *La doctrine gnostique de la Lettre Waw d'après une lamelle araméenne inédite*, Paris 1946.
——, *Le Problème des influences étrangères sur la secte juive de Qoumrân*, Rev. d'Hist. et de Phil. Rel. 35 (1955) 75-94.
Dyroff A., *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin 1897.

Ecumenio, *Opera*, PG 118-119.
Edsman C. M., *Le Baptême de feu*, Uppsala 1940.
S. Efrén, cf. Beck E.
——, *Opera*, ed. Assemani I/VI, Roma 1732-1746.
Elorduy E., *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig 1936.
——, *La Lógica de la Estoa*, Revista de Filosofía 3 (1944) 9-65. 223-265.
Elter A., *Gnomica*, Leipzig 1892.
Enoc Eslavo, cf. Vaillant A.
Enoc Etiópico, ed. princeps Dillmann A., *Liber Henoch*, Lipsiae 1851.
——, vers. alemana de G. Beer, en Kautzsch E., *Apokryphen* II, 217 ss.
Epicteto, *Dissertationes*, ed. H. Schenkl (maior) Leipzig 1916.
Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig 1887.
S. Epifanio, *Ancoratus und Panarion* I/III, ed. K. Holl GCS [25. 31. 37]. Leipzig 1915-1933.
Epistola, *Apostolorum*, cf. Schmidt C.
——, *Jacobi. Epistola ad Rheginum*, cf. Puech-Quispel, *Les Ecrits gnostiques du Codex Jung.*
——, *Ptolemaei ad Floram*, ed. G. Quispel [SCh 24], Paris 1949.
Erdin F., *Das Wort Hypostasis*, Freiburg i. B. 1939.
Esser G., *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn 1893.
Estius G., *In omnes D. Pauli Epistolas*, ed. 2. I/III, Moguntiae 1858-1859.

Estobeo, cf. Stobaeus I.
Etymologium Orionis, cf. Orión.
Eusebio Ces., *Chronicorum liber prior*, ed. A. Schoene, Berlin 1875.
——, ed. J. Karst [GCS Bd. 20], Leipzig 1911.
——, *Contra Marcellum. De Ecclesiastica Theologia*, ed. E. Klostermann [GCS 14], Leipzig 1906.
——, *Demonstratio Evangelica*, ed. I. A. Heikel [GCS 23], Leipzig 1913.
——, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwartz [GCS 9, 1/2], Leipzig 1903-1908.
——, *Praeparatio Evangelica*, ed. K. Mras I/II [GCS 43, 1-2], Berlin 1954-1956.
Eusebio de Emesa, *Discours conservés en latin I/II*, ed. E. M. Buytaert [Spic. Sacr. Lov. fasc. 26-7], Louvain 1953-1957.
Eustacio de Antioquía, *In Lazarum, Mariam et Martham Homilia christologica*, ed. F. Cavallera, Paris 1905.
——, cf. S. Basilio.
Eustacio, *Commentarii ad Homeri Iliadem* I/IV, ed. G. Stallbaum, Leipzig 1827-1829.
——, ed. Alexander Politus, Florencia 1730-1735.
——, *Commentarii ad Homeri Odysseam I/II*, ed. G. Stallbaum, Leipzig 1825-1826.
Eustracio, *In Ethica Nicomachea commentarium*, ed. G. Heylbut [CAG 20] Berolini 1892.
Evagrio Póntico, *Gnostischen Probleme*, ed. W. Frankenberg, Göttingen 1912.
Evangelium Nicodemi, = *Acta Pilati*, vers. ingl. en M. R. James, *The Apocryphal New Testament* 94 ss.
Evangelium Petri, ed. O. von Gebhardt, Leipzig 1893.
Evangelium secundum Mariam, ed. W. Till : cf. Till W.
Evangelium Veritatis, edd. M. Malinine - H. Ch. Puech - G. Quispel, Zürich 1956.
Evans E., *Tertullian's Against Praxeas*, London 1948.
——, *Tertullian's tract on the Prayer*, London 1953.
Excerpta ex Theodoto The, ed. R. P. Casey, London 1934.
Extraits de Théodote, ed. F. Sagnard SCh 23, Paris 1948.
Eznik, *Wider die Sekten*, vers. J. M. Schmid, Wien 1900.

Farges J., *Méthode d'Olympe. Du libre arbitre*, Paris 1929.
Fascher E., *Prophetes*, Giessen 1927.
Fausto de Riez, *de Spiritu Sancto libri duo*, PL 62, 9 ss.
——, ed. Engelbrecht, CSEL 21 pp. 99-157, Vindobonae 1891.
Faye E. de, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris 1913.
——, *De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au II.ème siècle*, RHR 63 (1911) 1-24; 64 (1912) 151-178.
——, *De l'influence du gnosticisme sur Origène*, RHR 87 (1923) 181-235.
Feder A. L., *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Freiburg i. Br. 1906.

FESTUGIÈRE A. J., *L'enfant d'Agrigente*, Paris 1950.
——, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932.
——, *L'Astrologie et les Sciences occultes*, RHT I. ed. 2, Paris 1950.
——, *Le Dieu cosmique*, RHT II. Paris 1949.
——, *Les Doctrines de l'âme*, RHT III. Paris 1953.
——, *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, RHT IV. Paris 1954.
——, *Religion Grecque*, Histoire Générale des Religions II. 27-144, Quillet, Paris 1948.
FICKER G., *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908.
Filastrio, *Liber de omnibus haeresibus*, PL 12, 1111 ss.; CSEL 38 ed. Fr. Marx, Vindobonae 1898.
FILLIOZAT J., *La doctrine des brâhmanes d'après s. Hippolyte*, Rev. de l'Hist. d. Religions 130 (1945) 59-91.
Filolao, apud H. Diels, *Vorsokratiker* I. ed. 4 pp. 301-320.
Filón, *Opera quae supersunt*, edd. L. Cohn et P. Wendland I/VI, Berolini 1896-1915.
——, *Indices* composuit I. Leisegang VII 1926-1930.
——, *Questions and Answers on Exodus*, vers. Ralph Marcus, London 1953.
——, *Questions and Answers on Genesis*, vers. Ralph Marcus, London 1953.
——, *Quaestiones et Solutiones in Genesin ... Exodum*, ed. J. B. Aucher, Venetiis 1826.
Filopono J., *De aeternitate mundi*, ed. H. Rabe, Leipzig 1899.
Fírmico Materno, *De errore profanarum religionum*, ed. K. Ziegler, Leipzig 1907.
——, *Matheseos libri VIII*, edd. W. Kroll - F. Skutsch - K. Ziegler, Leipzig 1897.
FISCHER J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* [Bd. 1], München 1954.
FLAMION J., *Les Actes Apocryphes de l'Apôtre André*, Louvain 1911.
FLÜGEL G., *Mani*, Leipzig 1862.
Focio, *Bibliotheca*, ed. Imm. Bekker, Berolini 1824 = PG 101-104.
FÖRSTER W., *Von Valentin zu Herakleon*, Giessen 1928.
FRANCO R., *El final del reino de Cristo en algunos autores antenicenos* (Tertuliano): dis. inaug., Granada 1955.
FRICKEL M., *Deus totus ubique simul*, Freiburg 1956.

GAECHTER P., *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus*, ZkTh 58 (1934) 503-534.
GALL A. FREIH. von, *Basileia tou Theou. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg 1926.
GEFFCKEN J., *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907.
Gelio A., *Noctes Atticae*, ed. C. Hosius, Leipzig 1903.
GERICKE W., *Marcell von Ancyra*, Halle 1940.
GHELLINCK J. de, *Qui sont les* ὥς τινες λέγουσιν *de la Lettre d'Arius*, Miscellanea Mercati I. 127-44.

——, Mélanges I/II, Gembloux 1951.
Gieseler J. C. L., Recensionen (I. J. Schmidt - J. Matter), Theol. Stud. und Krit. 3 (1830) 373-407).
Ginza, ed. M. Lidzbarski, Göttingen 1925.
Giraud F., *Ophitae* (diss), Lille 1884.
Glasenapp H. von, *La Philosophie Indienne*, vers. de A. M. Esnoul, Paris 1951.
Goldschmidt V., *Essai sur le Cratyle*, Paris 1940.
Goguel M., Aux sources de la Tradition Chrétienne, Mélanges offerts à ... Neuchâtel, Paris 1950.
Goodspeed E. J., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914.
Gore Ch., art. *Victorinus*, DCB vol. IV. col. 1129 a-1138 b.
S. Gregorio de Elvira, *De fide orthodoxa*, PL 17, 549-568 PL 20, 31 ss.; et alias.
S. Gregorio Nisseno, *Opera*, PG 44-46.
——, *Vita Moysis*, ed. J. Daniélou, SCh 1 bis, Paris 1955.
——, *Contra Eunomium* I/II, ed. W. Jaeger, Berlin 1921-1922.
——, *Catechesis Magna*, ed. L. Méridier, Paris 1908.
S. Gregorio Nazianceno, *The five Theological Orations*, ed. A. J. Mason Cambridge 1899.
——, *Opera Omnia* in folio I. *Orationes*, ed. Ch. Clemencet, II. *Epistolae et Carmina*, ed. A. Caillau, Paris 1778, 1840; PG 35-38.
Gressmann H., *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905.
Grillmeier A., *Der Logos am Kreuz*, München 1956.
Gruber G., *Zôe. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (diss. inedita Pont. Univ. Greg.), Rom 1956.
Gunkel H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 2 ed., Göttingen 1921.

Haase F., *Untersuchungen zur bardesianischen Gnosis*, TU 34/4, Leipzig 1910.
Hadot P., *Un Vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer*, Studia Patristica I. 194 ss.
——, *Typus. Stoïcisme et Monarchianisme au IVe siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus*, Rech. de Théol. anc. et médiév. 18 (1951) 177-188.
——, *La notion de Dieu causa sui chez Marius Victorinus* (diss. mss.), Paris (Inst. Cathol.), 1949 (no consultada).
Halm C., *Rhetores latini Minores*, Lipsiae 1863.
Hagenbach K. R., *Text-Book of the History of Doctrines*, vers. H. B. Smith I/II, New York 1863.
Hamel A., *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh 1951.
Harlez C. de, *Avesta. Livre Sacré du Zoroastrisme*, Paris 1881.
Harnack A., *Das Wesen des Christentums*, 2 ed. Leipzig 1900.
——, L'essence du christianisme, Paris 1902.
——, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* I/II, TU 42/3.4, Leipzig 1918-1919.

——, *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, TU 1/3, Leipzig 1883.

——, *Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes und ihre Geschichte in der alten Kirche*, SBA 28 (1926) 212-238.

——, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und Mittelalter*, TU 1/1.2, Leipzig 1883.

——, *Geschichte der altchristliche Litteratur*, I/II, Leipzig 1893.

——, *Kritik des NT. von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*, TU 37/4, Leipzig 1911.

——, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5. ed., Tübingen 1931.

——, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 2. ed. TU 45, Leipzig 1924.

——, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, TU Bd. 8/4, Leipzig 1892.

——, *Die Hypotyposen des Theognost*, TU 24/3, Leipzig 1903.

——, *Ueber das gnostische Buch Pistis Sophia* TU 7/2, Leipzig 1891.

——, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Leipzig 1873.

——, cf. Diobouniotis O.

HEBBELYNCK A., *Les Mystères des Lettres grecques d'après un Ms. copte-arabe de la Bibl. Bodléienne d'Oxford*, Louvain-Paris 1902.

HEFELE CH. J. - LECLERCQ H., *Histoire des Conciles* t. I/2. partie, Paris 1907 ; t. II/1, Paris 1908.

Hegemonius, cf. *Acta Archelai.*

HEGGELBACHER O., *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit*, Freiburg i. Schw. 1953.

HEINEMANN I., *Poseidonios' metaphysische Schriften* I/II, Breslau 1921-28.

HEINTZE M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872.

HEINTZE W., *Der Clemensroman und seine griechischen Quellen* TU 40/2, Leipzig 1914.

HEINTZEL E., *Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlin 1902.

HEITMÜLLER W., *Im Namen Jesu*, Göttingen 1903.

Heliodoro, *Aethiopica*, ed. I. Bekker, Leipzig 1855.

HENNECKE E., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2. ed., Tübingen 1924.

——, cf. Aristides.

Henoch Slavonicus, cf. Vaillant A.

HENRY P., *Manet autem fides. L'exégèse d'Origène de 1 Cor* 13, 13, Roma (extrait) 1951.

——, *The Adversus Arium, the first systematic Exposition of the doctrine of the Trinity*, JTS new seris (1950) 42-55.

HEPDING H., *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903.

HERACLEON, *Fragmenta*, edd. Massuet R. in PG 7, 1292 B ss. ; Stieren A., *Sti. Irenaei Opera* I. 936 ss. ; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* 472 ss. ; Völker W., *Quellen* 63 ss.

Heráclito, *I frammenti e le testimonianze. Testo e traduzione. Introduzione e commento*, ed. C. Mazzantini, Torino 1945.
——, cf. Kirk.
Heraclitus, *Quaestiones Homericae*, edd. Philol. Bonn, BT 1910.
Hermas, *Pastor*, cf. Patres Apostol.; Dibelius M.
Hermetica, ed. W. Scott - Ferguson A. S. I/IV, Oxford 1924-1936.
——, cf. Corpus Hermeticum.
Hierocles, *Commentarius in Aureum Carmen*, ed. Mullach FPhG I. 416-484: vers. franc. por Mario Meunier, Paris 1930.
——, *De providentia et fato, quae supersunt fragmenta*, apud Focio, *Bibl.* codd. 214. 251.
S. Hilario, *Opera*, PL 9-10 ed. Maffei: CSEL 22. 65 edd. A. Zingerle, A. Feder.
Hilgenfeld A., *Bardesanes, der letzte Gnostiker*, Leipzig 1864.
——, *Die clementinischen Recognitionen und Homilien*, Jena 1848.
——, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig 1884.
——, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums nebst einem Anhange über das gnostische System des Basilides*, Jena 1857.
Hiltbrunner O., *Der Schluss von Tertullian's Schrift gegen Hermogenes*, VC X (1956) 215-228.
S. Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland [GCS 26], Leipzig 1916.
——, *Contra Noëtum*, ed. P. Nautin [Hippolyte, *Contre les Hérésies, Fragment. Étude et Édition critique*], Paris 1949.
——, *Ref.* X. 32-34, ed. P. Nautin [*Hippolyte et Josipe*], Paris 1947.
——, *Kleinere exegetische und homiletische Schriften*, ed. H. Achelis [GCS 1.], Leipzig 1897.
——, *Kommentar zum Hohenlied*, ed. G. N. Bonwetsch [TU 23/2], Leipzig 1902.
——, cf. Bonwetsch G. N.
Hipólito pseudo, *De Pascha Homilia*, ed. P. Nautin [SCh 27], Paris 1950.
Hirsch S., *Die Vorstellung von einem weiblichen Pneuma Hagion* (tesis), Berlin 1927.
Holl K., *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, TU 26/2, Leipzig 1899.
——, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I/II*, Tübingen 1928.
Homero, *Ilíada*, ed. P. Mazon, Paris 1946-1947.
——, *Odisea*, ed. V. Bérard, Paris 1946-1947.
Hopfner Th., *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber I.*, Leipzig 1921.
——, *Plutarch über Isis und Osiris* I/II, Prag 1940-1941.
Hornus J. M., *Les recherches récentes sur le pseudo-Denis l'Aréopagite*, Rev. d'Hist. et de Phil. Rel. 35 (1955) 404-448.
Hort F. J. A., art. *Basilides*, en DCB.
Houssiau A., *La Christologie de s. Irénée*, Louvain 1955.
Huet P. D., *Origeniana*, PG 17, 633-1284.

Hultsch F., *Cicero de Republica. Metrologicorum Scriptorum reliquiae*, Vol. II. Scriptores Romani, Leipzig 1866.
Hume R. E., *The thirteen principal Upanishads translated from the Sanskrit*, Oxford 2. ed. ind. 1949.

S. **Ignacio Antioqueno**, ed. F. X. Funk, *Patres Apostolici.*
——, *Die Briefe des I. v. Antiochia*, erklärt von W. Bauer [Hndb. zum NT Ergänzungs-Bd.], Tübingen 1920.
S. **Ireneo**, *Opera*, ed. A. Stieren I/II, Leipzig 1853. Las citas van siempre según esta edición, que reproduce la numeración de la ed. R. Massuet, (Paris 1710).
——, *Opera*, ed. W. W. Harvey I/II, Cambridge 1857.
——, *Adversus Haereses libb.* I/II, ed. U. Mannucci, Romae 1907.
——, *Adversus Haereses lib.* III, ed. F. Sagnard [SCh 34], Paris 1952.
——, *Adversus Haereses libb.* IV/V, vers. armen. ed. K. Ter-Mekerttschian TU 35/2, Leipzig 1910.
——, *adv. Haereses* V, 3, 2 (Harvey II. 326, 13) - V, 13, 1 (H. II. 355, 19) con algunos intervalos de 15 y más líneas, apud Lietzmann H., *Der Jenaer Irenaeus-Papyrus* NGG phil. -hist. Klasse 1912-292-320. Reeditado en su *Kleine Schriften* I. 370-409 [TU Bd. 67].
——, *Epideixis* ed. U. Faldati, Roma 1923.
——, ed. J. P. Smith [ACW no. 16], Westminster Maryland 1952.
——, Reynders B., *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de Saint Irénée*, voll. I-II, Louvain 1954.
Isaye G., *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de s. Grégoire de Nysse*, RSR 27 (1937) 422-439.
S. **Isidoro**, *Opera*, ed. F. Arévalo, PL 81-84.
—— pseudo, *De vita et obitu Patrum*, PL 83, 129 ss.

Jackson A. V. W., *Zoroaster the Prophet of ancient Iran*, ed. 4, New York 1928.
Jacoby A., Ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ZNW 20 (1921) 205 ss.
Jaeger W., *Two rediscovered Works of ancient christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.
——, *Nemesios von Emesa*, Berlin 1914.
Jahn A., *S. Methodii opera et s. Methodius Platonizans*, Halle 1865.
Jámblico, *de anima* [apud I. Stobaei, *Antholog.* rec. C. Wachsmuth vol. I, 362-85. 454-58], Berlin 1884.
——, vers. y comento de Festugière RHT III. 177 s.
——, *Theologumena Arithmeticae*, ed. V. de Falco, Leipzig 1922.
——, *De communi Mathematica scientia*, ed. N. Festa, Leipzig 1891.
——, *de Mysteriis*, ed. G. Parthey, Berlin 1857.
——, ed. Th. Gale, Oxford 1678 (Cito de preferencia la ed. de Gale, más antigua, pero mejor que la de Parthey).
——, *Protrepticus*, ed. H. Pistelli, Leipzig 1888.
——, *Vita Pythagorae*, ed. L. Deubner, Leipzig 1937.

JAMES M. R., *The Apocryphal New Testament*, ed. 4, Oxford 1952.
JAY E. C., *Origen's Treatise on Prayer*, London 1954.
S. Jerónimo, *Opera*, ed. D. Vallarsi : PL 22-30 (Cito siempre el volumen de PL con la paginación de Vallarsi).
——, *Epistolae*, ed. J. Labourt I/V, Paris 1949-1955.
——, *Epistolae*, ed. I. Hilberg [CSEL 54-56], Viena 1910 ss.
Jeû libros de, cf. Schmidt C. GCS 13.
JONAS H., *Gnosis und spätantiker Geist* I-II/1, Göttingen 1954.
JORDAN H., *Armenische Irenaeusfragmente* [TU 36/3], Leipzig 1913.
——, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig 1902.
Juan de Scythopolis, cf. s. Máximo Confesor.
Juan, disc. de S. Epifanio, *S. Epiphanii Vita*, PG 41, 24 B ss.
Jung Codex the, *Three Studies* by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. Van Unnik. Translated and edited by F. L. Cross, London 1955.
Justiniano Emp., *Epla. ad Mennam*, PG 86, 945 ss. = Mansi t. IX. 487 ss.
S. Justino, *Opera*, rec. I. C. Th. Otto [*Corpus Apologetarum Christ. saeculi II.* vol. I/II] ed. 2. Ienae 1847-1848.
——, ed. E. Goodspeed cf. sub hac voce.
——, *Dialogue avec Tryphon*, ed. G. Archambault I/II, Paris 1909.
S. Justino pseudo, *Cohortatio ad Graecos*, rec. Otto [*Corpus Apol. Chr. saec. II* vol. III] ed. 2. Ienae 1849.
Justino Gnóstico, *Fragmenta*, ed. W. Völker, *Quellen* ... 27-33 = Hippol. *Ref* V. 24, 2-27, 5 : P. Wendland 126, 2-133, 20.

KATTENBUSCH F., *Das apostolische Symbol* I/II, Leipzig 1894-1900.
KAUTZSCH E., *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des AT.* t. II, Tübingen 1900.
KELLY J. N. D., *Early Christian Creeds*, London 1950.
KENNEDY S., *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides*, Journal of Asiatic Society (1902) 377-415.
KESSLER K., *Mani*, Berlin 1889.
KIRK G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.
KITTEL G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss.
KNAACK G., art. *Aratos*, Pauly-Wiss. II/1 pp. 383-399.
KNOPF R., *Die Lehre der Zwölf Apostel. Die Zwei Clemensbriefe* [Handb. zum NT. Erg. Bd., ed. H. Lietzmann], Tübingen 1920.
KOCH HAL, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin 1932.
KOCH HUGO, *Adhuc Virgo*, Tübingen 1929.
——, *Virgo Eva Virgo Maria*, Berlin 1937.
——, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900.
KOEP L., *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn 1952.
KRETSCHMAR G., *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.
KRIEBEL M., *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Ohlau i. Schl. 1932.

KROLL J., *Gott und Hölle*, Leipzig 1932.
——, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i. W. 1914.
KROLL W., *Hermes Trismegistos*, Pauly-Wiss. VIII/1 coll. 792-823.
——, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894.
KROPP A. M., *Ausgewählte koptische Zaubertexte I/III*, Bruxelles 1930-1931.
KRÜGER G. - KNOPF R., *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929.
KUCHARSKI P., *Étude sur la Doctrine Pythagoricienne de la Tétrade*, Paris 1952.
KUENSTLE K., *Eine Bibliothek der Symbole und Theologischer Tractate*, Mainz 1900.
KUHN J., *Katholische Dogmatik, II. B a n d. Die Trinitätslehre*, Tübingen 1857.
KUKULA R. C., *Tatians sogenannte Apologie*, Leipzig 1900.
KYRILLOS II., *Reconstitution de le synthèse scientifique d'Origène*, vol. I., Alexandrie 1907.

LABRIOLLE P. de, *Histoire de la littérature latine chrétienne I/II*, ed. 3 (G. Bardy), Paris 1947.
——, *La Crise Montaniste*, Fribourg en Suisse 1913.
——, *Les Sources de l'Histoire du Montanisme*, Fribourg en Suisse 1913.
——, *La Réaction paienne. Étude sur la polémique antichrétienne du I. au VI. siècle*, ed. 8, Paris 1942.
LACOMBRADE C., *Le Discours sur la Royauté de Synésios de Cyrène*, Paris 1951.
Lactancio Firmiano, *Divinae Institutiones*, ed. S. Brandt CSEL 19, Wien 1890.
——, *De mortibus persecutorum*, ed. J. Moreau [SCh 39], Paris 1954.
——, *De Ira Dei. De Opificio Dei*, ed. G. Laubmann CESL 27, 1897.
Lactancio Plácido, *Commentarii in Statii Thebaida et Achilleida*, ed. R. Jahnke, Leipzig 1898.
LAGRANGE M. J., *L'ange de Iahvé*, RB 12 (1903) 212-225.
LAMPE G. W. H., *The Seal of the Spirit*, London 1951.
LANNE E., *Cherubim et Seraphim. Essai d'Interprétation du ch. X de la Démonstration de s. Irénée*, RSR 43 (1955) 524-535.
LAWLOR H. J., *The Heresy of the Phrygians*, JTS 9 (1908) 481 ss.
LAWSON J., *The biblical Theology of S. Irenaeus*, London 1948.
LEBRETON J., *Histoire du Dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée I/II*, Paris 1927-1928.
——, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, Études 106 (1906) 311 ss.
——, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, RSR 12 (1922) 265-296.
——, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIe siècle*, RHE 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37.
LEIPOLD, *Hermogenis de origine mundi sententia*, Budissae 1844.
LEIPOLDT J., *Didymus der Blinde* [TU 29/3], Leipzig 1905.

LEISEGANG H., *Die Gnosis*, 3. ed., Leipzig 1941.
——, vers. franc. *La Gnose*, Paris 1951 [cito siempre la vers. francesa].
——, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synopt. Evangelien aus der griech. Mystik*, Leipzig 1922.
LEON Fr. Luis de, *Obras completas castellanas*, BAC ed. 2. de Félix García, Madrid 1951.
LESKY E., *Die Zeugungs = und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Wiesbaden 1951.
LESSIO L., *Quinquaginta nomina Dei*, Fr. i. Br. 1862.
LEWY H., *Sobria Ebrietas*, Giessen 1929.
Liber de Causis, ed. O. Bardenhewer, Freiburg i. B. 1882.
LIECHTENHAN R., *Did Offenbarung im Gnosticismus*, Göttingen 1901.
LIEMPT L. van, *De Vocabulario Hymnorum Orphicorum atque Aetate* (diss.), Purmerend 1930.
LIESKE A., *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i. W. 1938.
LIETZMANN H., cf. s. Ireneo.
——, *Liturgische Texte* X, Bonn 1917.
LIGHTFOOT J. B., *S. Paul's epistle to the Colossians and to Philemon*, London 1876.
LIPSIUS R. A., *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I/III*, Braunschweig 1883-1890.
——, art. *Pistis Sophia*, en DCB IV. 407.
——, art. *Sophia I.*, en DCB IV. 713.
LOBECK A., *Aglaophamus, sive de Theologiae myst. Graecorum causis*, 2 voll., Königsberg 1829.
LOISY A., *Le Mandéisme et les Origines Chrétiennes*, Paris 1934.
LOOFS FR., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. ed., Halle a. S. 1906.
——, *Paulus von Samosata* [TU 44/5], Leipzig 1924.
——, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* [TU 46/2], Leipzig 1930.
——, cf. *Nestoriana*.
LOSSKY V., *La Vision face à face*, Studia Patristica II, 512-537.
Lucrecio, *De la nature I/II*, ed. A. Ernout , Paris 1946.
LUNDBERG P., *La Typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Leipzig-Uppsala 1942.
LUNDSTRÖM S., *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung* (dis. inaug.), Lund 1943.
——, *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund 1948.
——, *Uebersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, Lund 1955.
Lydus J., *De mensibus*, ed. R. Wuensch, Leipzig 1898.

Macario Egipcio (?), *Homiliae* PG 34.
MACKE, *Lieder gnostischen Ursprungs*, Theol. Quartalschr. 54 (1874) 3-70.
Macrobio, *Saturnales. In Somnium Scipionis*, ed. Fr. Eyssenhardt, Leipzig 1893.

Madoz J., *El Símbolo del concilio XVI de Toledo*, Estudios Onienses, ser. I, vol. 3, Madrid 1946.

——, *Segundo Decenio de Estudios sobre Patrística Española* (1941-1950), Estudios Onienses, ser. I, vol. V, 1951.

——, *San Julián de Toledo*, en Historia General de las Literaturas Hispánicas, I. 131-133.

Mai A., *Nova Patrum Bibliotheca* I., Roma 1852.

Manichäismus Texte zum, cf. Adam. A.

Manichäische Homilien, ed. H. J. Polotsky, Stuttgart 1934.

——, *A Manichaean Psalm- Book*, Part II, ed. C. R. C. Allberry, Stuttgart 1938.

Mannucci U., cf. s. Ireneo.

Manoir H. du, *Le problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie*, RSR 27 (1937) 385-407, 549-596.

Maran Pr., *Divinitas Dni. N. Jesu Christi, manifesta in Scripturis et Traditione*, Paris 1746.

Marbach Fr., *Die Psychologie des Firmianus Lactantius* (dis. inaug. de la Univers. de Jena), Halle a. S. 1889.

Mario Victorino, *De generatione Verbi divini*, PL 8, 1019 C - 1036 C.

——, *Adversus Arium*, ibid. 1039 C - 1140 D.

——, *In Eplam ad Ephesios*, ibid. 1235 A - 1294 D.

Markus R. A., *Pleroma and Fulfilment. The significance of History in St. Irenaeus' opposition to Gnosticism*, VC 8 (1954) 193-224.

——, *Trinitarian Theology and the Economy*, JTS New Series 9 (1958) 89-102.

Marrou H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948.

——, cf. Diogneto.

Massaux E., *Influence de l'Evangile de s. Matthieu sur la littérature chrétienne avant s. Irénée*, Louvain 1950.

Massuet R., *Dissertationes in Irenaei libros*, cf. Irenaeus, ed. Stieren II. 54-355.

Mates B., *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles 1953.

Matter J., *Histoire critique du Gnosticisme I/IV*, Paris 1828, 1843-4.

Mattingly Harold B., *The Origin of the Name Christiani*, JTS New Ser. IX/1 (1958) 26-37.

S. Máximo Confesor, *Centuriae de Charitate*, PG 90.

——, *De variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii Theologi*, PG 91, 1031-1060.

——, *Opera*, ed. Fr. Combefis I/II, Paris 1675.

——, *Scholia in opera s. Dionysii Areopagitae*, PG 4, 15-432 527-576. Prob. de Juan de Scythopolis.

Maydieu J. J., *La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Evangile de s. Jean*, BLE (1934) 3-16. 49-70.

Mehlmann J., *Natura filii Irae. - Historia Interpretationis Eph.* 2, 3 *eiusque cum doctrina de Peccato originali nexus*, Romae 1957.

S. Meliton, *Fragmenta*, apud Goodspeed E., *Die ältesten Apologeten*, 307-313.

——, *The Homily on the Passion*, ed. Campbell Bonner, London 1940.

MENDIZABAL L. M., *El Homoousios Preniceno Extraeclesiástico*, Est. Ecles. 30 (1956) 147-196.
MERCATI G., *Note di Letteratura Biblica e cristiana antica* [= VIII ANTHIMI NICOMEDIENSIS ep. et mart., *de Sancta Ecclesia* pp. 87-98], Studi e Testi V. Roma 1901.
S. Metodio de Olimpo, *Opera*, ed. G. N. Bonwetsch [GCS 27] Leipzig 1917.
——, cf. Jahn A.
MEUNIER M., cf. Pitágoras.
——, *Aristote, Cléanthe, Proclus. Hymnes Philosophiques*, Paris 1935.
MEYER H. A. W. - HEINRICI G., *Kritisch exegetisches Handbuch über den 2. Brief an die Korinther*, Göttingen 1883.
MIEGIUS IOH. LUDOV., *Dissertatio de nomine super omne nomen*, Heidelberg 1673.
Minucio Félix M., *Octavius*, ed. J. Martin, Bonnae 1930.
——, ed. Pellegrino M. cf. Pellegrino.
MITCHEL C. W., *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan I/II*, edd. A. A. Bevan-F. C. Burkitt, London 1921.
MITZKA F., *Gnostizismus und Gnadenlehre*, ZKTh 51 (1927) 60-64.
MÖLLER W., *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, Halle 1860.
MONCEAUX P., *Le Manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses Capitula*, Paris 1924.
Montanismo, cf. Labriolle P. de.
MORFILL W. R. - CHARLES R. H., *The book of the Secrets of Enoch*, Oxford 1896.
MOSHEIM J. L., *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, Helmstadii 1753.
MUELLER K., *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, NGG phil. hist. Klasse 1920, pp. 179-242.
MULDERS J., *Victricius van Rouaan. Leven en Leer*, Bijdragen 18 (1957) 19-40.
MUSSNER FR., *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955.
——, *Zoê. Die Anschauung vom « Leben » im vierten Evangelium*, München 1952.

NAUTIN P., *Deux interpolations orthodoxes dans une lettre d'Arius*, Analecta Bollandiana 67 (1949) 131-141.
——, *Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris 1953.
——, cf. S. Hipólito.
NEANDER A., *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion* (sobre todo los voll. I/II), Gotha 1863-1864.
——, *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818.
Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, PG 40, 504-817.
NESTLE E., Berliner philologische Wochenschrift 57 (1907) 134.
Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius ed. Fr. Loofs, Halle a. S. 1905.
NEWMAN J. H., *The Arians of the Fourth Century*, London 1895.

Niceta de Remesiana, *His Life and Works*, ed. A. E. Burn, Cambridge 1905.

Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion I/II*, München 1950.

——, *Sophia-Prunikos*, Eranos 45 (1947) 169-172.

Nock A. D., *A vision of Mandulis Aion*, HThR 17 (1934) 53-104.

——, cf. Corpus Hermeticum.

Nötscher Fr., *Zur theologischen Terminologie der Qumran = texte*, Bonn 1956.

Norden E., *Agnostos Theos. - Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 2. ed., Leipzig 1929.

——, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1931.

——, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, 2. Aufl. Leipzig-Berlin 1916.

Nourry N. le, *Dissertationes de omnibus Clementis Al. operibus*, PG 9, 795-1484.

Novaciano, *Treatise on the Trinity*, ed. W. Y. Fausset, Cambridge 1909.

Numenio, *Numenius van Apamea. -Uitgabe der Fragmenten door E. A. Leemans*, Bruxelles 1937.

Nygren A., *Erôs et Agapè*, (vers. franc.) I/III, Paris 1944-1952.

Ocelo Lucano, *De universi natura libellus*, ed. W. A. Mullach FPhG I, 388-406.

Odae Salomonis, edd. J. R. Harris - A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon I/II*, Manchester 1916-1920.

——, vers. alemana de H. Gressmann apud Hennecke, *Neut. Apokr.* 437-472.

Oehler F., *Tertulliani Opera* I/III, Lipsiae 1851-1854.

Olimpiodoro, *Prolegomena et in Categorias Commentarium*, ed. A. Busse [CAG XII/1], Berolini 1902.

Olivar A., *Sol Intaminatus*, Anal. Sacra Tarrac. 25 (1952) 209-220.

Oracula Chaldaica, ed. W. Kroll, Breslau 1894.

Oracula Sibyllina, ed. J. Geffcken [GCS Bd. 8], Leipzig 1902.

Orbe A., *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, segun Heracleón y Orígenes*, Estudios Eclesiásticos 30 (1956) 5-36.

——, *A propósito de un nombre personal del* 1. *Eón valentiniano*, Gregorianum 34 (1953) 264-270.

——, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, Estudios Eclesiásticos 29 (1955) 299-344.

——, *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem* cc. 17-18. 45, Gregorianum 39 (1958) 706-746.

——, *En los albores de la exegesis Iohannea*, Estudios Valentinianos vol. II. Roma 1955.

——, *La Epinoia*, Roma 1955.

——, *La excelencia de los profetas, según Orígenes*, Estudios Bíblicos 7 (1955) 191-221.

——, *Los primeros herejes ante la persecución*, Estudios Valentinianos vol. V., Roma 1956.

——, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino, según Paed. I*, 26, 3-37, 2, Gregorianum 36 (1955) 410-448.
——, *Variaciones gnósticas sobre las alas del alma*, Gregorianum 35 (1954) 18-55.
Orientius pseudo, *De epithetis salvatoris nostri*, ed. R. Ellis CSEL 16 pp. 243 s., Milán 1888.
——, *Explanatio nominum domini*, ibid. pp. 247-249.
Orígenes, *Commentaires Inédits des Psaumes*, ed. R. Cadiou, Paris 1936.
——, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les Evêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Ame*, ed. J. Seherer Le Caire 1949.
——, *Contra Celsum*, cf. Chadwiek H.
——, *Selecta in Psalmos*, PG 12.
——, *The Philocalia*, ed. J. A. Robinson, Cambridge 1893.
——, *Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus* [GCS 2.], ed. P. Koetsehau, Berlin 1899.
——, *Gegen Celsus V-VIII. -Die Schrift vom Gebet* [GCS 3.], ed. P. Koetsehau, Berlin 1899.
——, *Jeremiahomilien. -Klageliederkommentar. -Erklärung der Samuel- und Königsbücher* [GCS 6.], ed. E. Klostermann, 1901.
——, *Der Johanneskommentar* [GCS 10.], ed. E. Preusehen, 1903.
——, *De principiis* (Περὶ ἀρχῶν) [GCS 22.], ed. P. Koetsehau, 1913.
——, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung* [GCS 29-30], ed. W. A. Baehrens, 1920-1921.
——, *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied*, in Rufins und Hieronymus' Uebersetzungen [GCS 33.], ed. W. A. Baehrens, 1925.
——, *Die Homilien zu Lukas* in der Uebersetzung des Hieronymus und *die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentar* [GCS 35.] ed. M. Rauer, 1930.
——, *Die Matthäuserklärung*. I. Teil: *Die griechisch erhaltenen Tomoi* [GCS 40.], edd. E. Benz - E. Klostermann, 1937.
II. Teil: *Die lateinische Uebersetzung der Commentariorum series* [GCS 38.], 1933.
III. Teil: *Fragmente und Indices*. I-2 (GCS 41.], edd. (E. Benz) - E. Klostermann - L. Früehtel, 1941, 1955.
——, Rufino, *Comment. in Epl. ad Romanos*, PG 14.
Orión, cf. *Etymologica*, ed. Fr. W. Sturz, Leipzig 1816-1820.
Orlinsky Harry M., *The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuaginta of Isaiah*, Hebrew Union College Annual vol. XXVII pp. 193-200, Cineinnati 1956.
Orphaeus, cf. Quandt G.; Abel E.
Ortiz de Urbina I., *El Símbolo Niceno*, Madrid 1947.
Osborn E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957.
Otto I. C. Th. de, *Corpus apologetarum christianorum saec. II. voll. I/IX*, Ienae 1847-1872.

PADE P. B., *Logos Theos. Untersuchungen zur Logos-Christologie des T. Fl. Clemens von Alexandrien* (Inauguraldiss.), Roma 1939.
S. Pánfilo, *Apologia pro Origene*, PG 17, 521-616.
Papiro Mágico de Leiden J. 395, cf. Dieterich A., *Abraxas*.
PATRES APOSTOLICI, ed. F. X. Funk I/II, Tübingen 1901.
——, ed. K. Bihlmeyer, Tübingen 1922.
PATRICK J., *Clement of Alexandria*, Edinburg 1914.
PEARSON J., *An Exposition of the Creed*, 6. ed. E. Burton, Oxford 1870.
S. Pedro Damiano, *Opera*, PL 145.
PELLEGRINO M., *M. Minucii Felicis Octavius, Introduzione e Commento*, Torino 1947.
PELLIOT P., *Fragment Pelliot*, cf. Chavannes E. - Pelliot P.
PÉPIN J., *Le Médiateur et les intercesseurs* 19. 36-2. Encyclopédie Française XIX, Paris 1957.
——, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.
——, *Une curieuse déclaration idéaliste du De Genesi ad litteram* (XII, 10, 21) *de s. Augustin, et ses origines plotiniennes* (*Enn.* 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2), Rev. D'Hist. et de Phil. religieuses 34 (1954) 373-400.
PERA C., *S. Thomae Aquinatis, in librum B. Dionysii de divinis nominibus Expositio*, ed. C. Pera, Turín 1950.
PERERIUS B., *Commentariorum et disputationum in Genesin, tomi I/IV*, Colonia 1606.
PETAU D., *Dogmata Theologica* I/VII, Paris 1865-1867.
——, *Animadversiones ad Epiphanium* [S. Epiph. Opera I/II ed. Paris 1622].
PETERSON E., *Die Begegnung mit dem Ungeheuer* (Hermas, *Visio* IV), VC 8 (1954) 52-71.
——, *Eis Theos*, Göttingen 1926.
——, *Marginalien zur Theologie*, München 1956.
——, *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus -Fragment der Acta Pauli*, VC 3 (1949) 142-162.
PÉTREMENT S., *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947.
PIET J. H., *A logical presentation of the Saiva Siddhânta Philosophy*, Madras 1952.
Píndaro, *Carmina cum fragmentis*, ed. A. Turyn, Cracoviae 1948.
Pisciculi, Studien zur Religion ... Fr. J. Doelger ... dargeboten, Münster i. W. 1939.
Pistis Sophia, ed. C. Schmidt GCS Bd. 13, Leipzig 1905.
Pitágoras, cf. Hierocles.
PITRA J. B., *Analecta Sacra* I-V/VII-VIII, Paris-Venecia 1876-1891.
Platón, *Opera*, ed. J. Burnet I/V, Oxford 1899-1906.
Plinio el viejo, *Naturalis Historia*, ed. Mayhoff, Lipsiae 1897.
Plotino, *Opera*, edd. F. Creuzer - H. Moser, Paris 1855.
——, *Opera*, tomus I. *Porphyrii Vita Plotini, Enneades* I/III, edd. P. Henry - H. R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1951.

PLUMPE J. C., *Mater Ecclesia. An inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity*, Washington 1943.

Plutarco, *De Ei apud Delphos*, ed. R. Flacelière, Paris 1941.

——, *Moralia*, ed. G. N. Bernardakis I/VII, Leipzig 1888-1896 : edd. C. Hubert, M. Pohlenz, K. Ziegler, Leipzig 1952-1954.

——, Cf. Hopfner Th.

POGNON H., *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris 1898.

POHLENZ M., *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, NGG phil. - hist. Klasse NF III/6, 1939.

——, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I/II*, Göttingen 1948-1949.

——, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, AGWG III Folge/26, 1940.

——, *Klemens von Alexandreia und sein hellenistisches Christentum*, NGG 1943 p. 103 ss.

——, *Vom Zorne Gottes*, Göttingen 1909.

——, *Zenon und Chrysipp*, NGG phil. -Klasse Hist. NF II/9, 1938.

——, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947.

Polibio, *Reliquiae*, ed. Fr. Dübner, Paris 1839-1859.

POLLARD T. E., *The Origins of Arianism*, JTS New Series 9 (1958) 103-111.

POMMRICH A., *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre* (diss), Leipzig 1904.

Porfirio, *Carta a Anebón* [Hermetica IV. ed. Scott-Ferguson].

——, *Carta a Marcela*, ed. A. Nauck [Opuscula Selecta 271-297], Leipzig 1886.

——, *De abstinentia ab esu animalium*, ed. A. Nauck [Porphyrii ... opuscula selecta 83-270], Leipzig 1886.

——, *De informatione Embryonis*, ed. K. Kalbfleisch. Anhang zu den Abhandl. d. kön. Preuss. Akad. d. Wiss. 33-62, Berlin 1895.

——, *De informatione Embryonis*, vers. y notas de Festugière RHT III. 265-302.

——, *De regressu animae*, ed. J. Bidez [*Vie de Porphyre* 24-41], Gand 1913.

——, *Gegen die Christen 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, ed. A. Harnack, Abhandl. d. kön. Preuss. Akad. d. Wiss., philos. -hist. Klasse 1916/1.

——, *Quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Berlin 1880-1882.

——, *Qu. hom. ad Odysseam pert. rel.*, ed. H. Schrader, Berlin 1890.

——, *Vita Plotini*, cf. Plotino.

POWELL I. U., *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925.

PRAECHTER K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin 1920.

PREISENDANZ K., *Akephalos. Der kopflose Gott*, Leipzig 1926.

——, *Papyri graecae magicae I/II*, Leipzig 1928-1931.

PRESTIGE G. L., *God in patristic thought*, London 1936 : vers. franc. *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955.

PREUSCHEN E., *Zwei gnostische Hymnen*, Giessen 1904.
——, *Die Apokryphen gnostischen Adamschriften*, Giessen 1900.
Proclo, *Eclogae de philosophia Chaldaica*, ed. A. Jahn, Halle 1891.
——, *De malorum subsistentia*, ed. C. Pera [Appendix s. Thomae Aqu. in Lib. de divinis nominibus 375-398]. Cf. Dionisio pseudo.
——, *Commentarium in Parmenidem* [Plato Latinus vol. III], edd. R. Klibansky et C. Labowsky, Londres 1953.
——, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1954.
——, *In Platonis Theologiam*, ed. Aem. Portus Hamburgi 1618.
——, vers. italiana por E. Turolla [*La Teologia platonica*], Bari 1957.
——, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl I/III, Leipzig 1903-1906.
——, *Excerpta ex Procli scholiis in Platonis Cratylum*, ed. J. F. Boissonade, Lipsiae 1820.
——, *Institutio Theologica*, cf. Dodds E. R.
Protoevangelium Jacobi, ed. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2 ed., Leipzig 1876 pp. 1-50.
PRUEMM K., *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenaeus*, Pisciculi (Dölger) 192-219, 1939.
——, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig 1935.
Pselo M., *De operatione daemonum*, ed. J. Fr. Boissonade PG 122, 820.
——, *Sur un passage de Gregoire de Naziance*, ed. J. Bidez [CMAlchG VI p. 119 ss.].
——, *Expositio in Oracula Chaldaica*, ed. J. Fr. Boissonade PG 122, 1123-1150.
——, *De omnifaria doctrina*, ed. L. G. Westerink, Utrecht 1948.
PUECH A., *Les Apologistes grecs du 2e siècle de notre ère*, Paris 1912.
——, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903.
PUECH H. Ch., *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte* 19. 42-4, Encyclopédie Française Tome XIX, Paris 1957.
——, *Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène*, Mélanges Cumont pp. 935-962.
——, *La ténèbre mystique chez le Ps. Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, Études Carmelitaines 23 (1938) vol. II. 33-53.
——, *La Gnose et le Temps*, Eranos-Jahrbuch 1951 XX (1952) 57-113.
——, *Le Manichéisme. Son Fondateur. Sa Doctrine*, Paris 1949.
——, *Le Prince des Ténèbres en son Royaume*, Études Carmelitaines 27 (1948) 136-174.
——, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, RHPhR 31 (1951) 293-329.
——, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte*, Coptic Studies in honor of W. E. Crum pp. 91-154, Boston 1950.
——, *Numénius d'Apamée et les Théologies orientales au second siècle*, Mélanges Bidez pp. 745-778.
PUECH H. - Ch. QUISPEL G., *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, VC 9/2 (1955) 65-102.

——, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, VC 8 (1954) 1-51.
PUECH H. CH., VAILLANT A., *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945.

QUANDT G., *Orphaei Hymni*, Berlin 1955.
QUATEMBER FR., *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946.
QUISPEL G., *An Unknown Fragment of the Acts of Andrew*, VC X (1956) 129-148.
——, *De Bronnen van Tertullian's Adversus Marcionem*, Leyde 1943.
——, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951.
——, *L'inscription de Flavia Sophé*, Mélanges J. de Ghellinck I. 201 ss.
——, *L'homme gnostique. La doctrine de Basilide*, Eranos-Jahrbuch XVI (1948) 89 ss.
——, *The Jung Codex and its Significance*, apud Cross F. L. 35-78.
——, Cf. Puech H. Ch. - Quispel G.; cf. Tolomeo.
Qumran, The Manual of Discipline, cf. Burrows M. 371-389.
——, *The War of the Sons of Light with the Sons of Darkness*, cf. Burrows M. 390-399.

RAHNER H., *Flumina de ventre Christi*, Biblica 22 (1941) 269-302. 367-403.
——, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945.
RANADE R. D., *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona 1926.
RAUSCHEN G., *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, Theol. Quart. 87 (1905) 424-439; ZfKT 30 (1906) 295-305.
REDEPENNING E. R., *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre I/II*, Bonn 1841-1846.
REFOULÉ F., *Tertullien. Traité du Baptême*, SCh 35, Paris 1952.
——, *Tertullien. Traité de la Prescription contre les Hérétiques*, SCh 46, Paris 1957.
RÉGNON Th. de., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité I/V*, Paris 1892.
REINACH S., *Cultes, Mythes et Religions* t. V, Paris 1923.
REINHARDT K., *Kosmos und Sympathie*, München 1926.
REITZENSTEIN R., *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn a. Rh. 1921.
——, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, ed. 3, Leipzig 1927.
——, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929.
——, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1926.
——, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
REITZENSTEIN R. - SCHAEDER H. H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926.
RENAN E., *Histoire des origines du Christianisme*, Paris 1873-1879.

REPO E., *Der Begriff » Rhema « im Biblisch-griechischen. II » Rhema « im Neuen Testament*, Helsinki 1954.
RESCH A., *Agrapha* [TU Bd. 30/3-4], Leipzig 1906.
——, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* [TU Bd. 10], Leipzig 1896-1897.
REUSS J., *Der Exeget Ammonius*, Biblica 22 (1941), 13-20.
REYNDERS B., cf. s. Ireneo.
RICHARD M., *Un opuscule méconnu de Marcel d'Ancyre*, Mél. de Sc. Rel. 6 (1949) 5-28.
RIESENFELD H., *Jésus Transfiguré*, Kobenhavn 1947.
RIESS E., art. *Abraxas*, Pauly-Wiss. I/1 coll. 109-110.
RIESSLER P., *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928.
RITTER H., *Ueber die Emanations = Lehre i. Uebergang aus d. Altertum i. d. christlich. Denkweise*, AGWG III. 245 ss. 1845-1847.
ROBINSON J. ARMITAGE, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, London 1928.
ROBINSON R., *The Theory of Names in Plato's Cratylus*, Rev. Intern. de Philos. 32 (1955) 220-236, Bruxelles.
ROHDE E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i. B. 1894.
ROSENMEYER L., *Quaestiones Tertullianeae ad librum Adversus Praxean pertinentes*, Argentorati 1909.
ROSSI F., *Trattato Gnostico sulle particolari virtù che hanno da Dio gli spiriti celesti*, Memorie d. Reale Accad. d. scienze di Torino, Torino 1894, pp. 21-52.
RUESCH Th., *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist*, Zürich 1952.
RUESCHE FR., *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele*, Paderborn 1933.
——, *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, Freiburg i. Br. 1922.
Rufino de Aquileia, *Opera*, ed. Vallarsi PL 21.
RYSSEL V., *Gregorius Thaumaturgus*, Leipzig 1880.

SAGNARD F. M., *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de S. Irénée*, Paris 1947.
——, *Extraits de Théodote*, SCh vol. 23, Paris 1948.
SALLES A., *La diatribe anti-paulinienne dans « le Roman pseudoclémentin » et l'origine des « Kérigmes de Pierre »*, Revue Biblique 64 (1957) 516-551.
Sallustius philosophus, *De diis et mundo liber*, ed. F. G. A. Mullach, FPhG III. 30-50.
——, *Concerning the Gods and the Universe*, ed. A. D. Nock, Cambridge 1926.
SALMON G., art. *Prunikos*, en DCB IV. 505 s.
SAUMAISE CL., *Notae et Animadversiones in Epictetum et Simplicium*, Lugduni Batavorum 1640.
SCHAEDER H. H., *Bardesanes von Edessa in der Ueberlieferung der griechischen und der syrischen Kirche*, ZfKG 51 (1932) 21-74.

——, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig 1927.
——, cf. Reitzenstein R. - Schaeder H. H.
Schepelern W., *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929.
Scherer J., *Le Commentaire d'Origène sur Romains III, 5 - V, 7*, Le Caire 1955 (no consultado).
Schliemann A., *Die Clementinen*, Hamburg 1944.
Schlier H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929.
——, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930.
——, art. βάθος en Kittel, Theol. Wörtb.
Schlossmann S., *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, ZfKG 27 (1906) 251-75. 407-30.
Schluetz K., *Isaias* 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) *in den Ersten Vier christlichen Jahrhunderten*, Münster i. W. 1932.
Schmekel A., *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.
Schmid I. M., *Des Wardapet Esnik von Kolb « Wider die Sekten »*, Wien 1900.
Schmidt Br., *De Cornuti Theologiae Graecae compendio capita duo* (diss), Halis Saxonum 1912.
Schmidt C., *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* [TU Bd. 43], Leipzig 1919 = *Epistola Apostolorum*.
——, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem codex Brucianus herausgegeben* [TU 8/1-2], Leipzig 1892.
——, *Koptisch-Gnostische Schriften I. Bd. Die Pistis Sophia — Die Beiden Bücher des Jeû — Unbekanntes altgnostisches Werk* [GCS Bd. 13], Leipzig 1905.
——, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum* [TU 20/4], Leipzig 1901.
——, *Studien zu den Pseudo-Clementinen* [TU 46/1,] Leipzig 1929.
Schmidt J. H. H., *Synonymik der griechischen Sprache I/IV*, Leipzig 1876-1886.
Schmithals W., *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1956.
Schoeps H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949.
——, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950.
——, *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis*, Tübingen 1956.
Scholem G. G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, London 1955.
Schrader H., cf. Porfirio, *Quaest. homer.*
Schubert K. *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Freiburg i. Br. 1955.
Schwartz E., *Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio pro resurrectione cadaverum* [TU Bd. 4/2], Leipzig 1891.
Scipioni L. I., *Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide » di Nestorio*, Friburgo Svizzera 1956.
Seeberg E., *Lehrbuch der Dogmengeschichte I/II*, 3. ed. Leipzig 1920-23.
Seibel W., *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958.

SEMMELROTH O., *Die θεολογία συμβολική des Ps. Dionysius Areopagita*, Scholastik 27 (1952) 1-11.
Senéca L. A., *De beneficiis*, ed. C. Hosius, Leipzig 1900.
——, *Epistulae Morales*, ed. A. Beltrami I/II, Roma 1931.
——, *Quaestiones Naturales*, ed. A. Gercke, Leipzig 1907.
Serapión de Thmuis, *Against the Manichees*, ed. R. Pierce Casey, Harvard (Cambridge) 1931.
Servio, *In Vergilii carmina commentarii I/III*, edd. G. Thilo et H. Hagen, Leipzig 1881 ss.
Severo Antioqueno, *Extrait de la CXXIIIe Homélie*, ed. M. A. Kugener. Cf. Cumont Fr., *Recherches sur le Manichéisme* vol. II.
Sexto Empírico, *Opera* I/II, ed. H. Mutschmann, Leipzig 1912-1914.
Sexto Pitagórico, ed. Mullach, FPhG I. 522-531.
——, ed. A. Elter, Bonn 1891.
SICKENBERGER J., *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien* [TU 21/1], Leipzig 1901.
Simplicio, *de Anima*, ed. M. Hayduck, [CAG vol. XI], Berolini 1882.
——, *In Categorias* [CAG VIII], ed. 2. K. Kalbfleisch, Berolini.
——, *In Enchiridion Epicteti*. Cf. Saumaise Cl.
Sinesio, *Opera*, ed. D. Petau, Paris 1633, PG 66.
——, *Hymni et Opuscula I/II*, ed. N. Terzaghi, Roma 1944.
SMITH J., *Hebrew christian Midrash in Irenaeus Epid.* 43, Biblica 38 (1957) 24-34. Cf. S. Ireneo.
SMULDERS P., *La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers*, Rome 1944.
Sócrates, *Historia Ecclesiastica*, PG 67, 33-842.
Sophia Jesu Christi, cf. Till W.
SPANNEUT M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.
SPICQ C., *Les Epîtres Pastorales*, Paris 1947.
STAAB K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster i. W. 1933.
STARK W., *Die Sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit*, ZNW 35 (1936) 232-261.
Statius P. Papinius, *Opera* 3 voll. I. *Silvae* II/1, *Thebais* II/2, *Achilleis*, ed. A. Klotz, Lipsiae 1908-1926.
STEFFES J. P., *Das Wesen des Gnostizismus*, Paderborn 1922.
STEGMANN A., *Die ps. athanasianische IVte Rede gegen die Arianer als ein Apollinarisgut*, Rottenburg 1917.
STEIN L., *Die Psychologie der Stoa*, Berlin 1886.
——, *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, Berlin 1888.
STEINTHAL H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* 2 voll., Berlin 1890-1891.
STELZENBERGER J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933.
STIER J., *Die Gottes = und Logoslehre Tertullians*, Göttingen 1899.
STIEREN A., *s. Irenaei quae supersunt omnia*, vol. II : *Apparatus ad opera s. Irenaei*, Lipsiae 1853.

Stobaeus I., *Anthologium I/III*, edd. C. Wachsmuth et O. Hense, Berolini 1884-1894.
——, *Hermetica*, cf. *Corpus Hermeticum* edd. Nock-Festugière III/IV.
Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. I. ab Arnim I/III, Leipzig 1903 ss.
——, *Indices*, ed. M. Adler, Leipzig 1924.
Straaten M. van, *Panétius. Sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments* (tesis), Amsterdam 1946.
Struker A., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster i. W. 1913.
Studia Patristica, edd. K. Aland - F. L. Cross I/II [= TU 63/64], Berlin 1957.
Suehling Fr., *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg i. Br. 1930.
Suicerus J. C., *Thesaurus Ecclesiasticus e PP. Graecis* I/II, in folio, Amsterdam 1682.
Switalski B. W., *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, Münster 1902.

Taciano, *Oratio ad Graecos*, ed. E. Schwartz [TU Bd. IV/1], Leipzig 1888. Cf. Goodspeed E. J.
Taylor A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.
——, *Plato. The Man and his Work*, London 1926.
Temistio, *In physica*, ed. H. Schenkl CAG Bd. V/2, Berolini 1900.
Teodoreto, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. L. Schulze PG 82, 879 ss.
——, *Dialogi*, ed. J. L. Schulze PG 83.
——, *Haereticarum Fabularum Compendium*, PG 83, 335-556.
——, *Commentarius in omnes s. Pauli Eplas.*, PG 82, 31-878.
Teodoro bar Khôni = Kônai, *Livre des Scholies*, cf. Pognon H.
Teódoto, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, ed. R. P. Casey, London 1934.
——, cf. Sagnard F. M.
Teofilacto, *Opera*, PG 123-125.
Teófilo de Alejandria, *Epistola Synodalis IV* [= cf. S. Jerónimo, *epla.* 92]. Epistola Paschalis I [= cf. s. Jerónimo, *epla.* 96].
S. Tefóilo de Antioquía, ed. I. C. Th. Otto [*Corpus Apologetarum* VIII], Ienae 1861.
——, ed. G. Bardy SCh vol. 20, Paris 1948.
Teofrasto, *De vertigine* fragm. apud Focio, *Biblioth. Cod.* 278, PG 104, 292 CD.
Tertuliano, *Opera* CC I/II.
——, *De praescriptione haereticorum*, ed. G. Rauschen, Bonnae 1906.
——, *De oratione. De Virginibus velandis*, ed. G. F. Diercks, Utrecht 1956.
——, *De oratione*, ed. E. Evans, London 1953.
——, *adversus Praxean*, ed. E. Evans, London 1948.
——, *adversus Marcionem*, ed. Aem. Kroymann CSEL 47, Vindobonae 1906.
——, *adversus Valentinianos*, ed. Aem. Kroymann CSEL 47, Vindobonae 1906.

——, *de Anima*, ed. y comento de J. H. Waszink, Amsterdam 1947.
——, *adversus Hermogenem liber*, ed. J. H. Waszink, Utrecht 1956.
——, *The Treatise Against Hermogenes translated and annotated* by J. H. Waszink [ACW 24], London 1956.
Tertuliano pseudo, *adversus omnes haereses*, ed. Aem. Kroymann CSEL 47, Vindobonae 1906.
TERZAGHI N., cf. *Sinesio*.
Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, ed. I. E. Rahmani, Moguntiae 1899.
Testamentum Nephtali, cf. Charles R. H.
Testamentum Salomonis, PG 122 ; ed. McCown, London 1922.
THEILER W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.
——, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933.
——, *Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Schr. d. Königsberg. Gel. Ges. XVIII/1, 1942.
THOMASSIN L., *Dogmata Theologica I/VII*, Paris 1864-1872.
TILL W. C., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502 [TU 60], Berlin 1955.
TILLEMONT L. S. LENAIN DE, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique I/XVI*, Paris 1693-1712.
Timeo Locro, *De anima mundi et natura*, ed. Mullach FPhG II. 38 ss.
Timeo de Tauromenion, edd. C. et Th. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, I. 193 ss., Paris 1841.
TISSERANT E., *Ascension d'Isaïe*, Paris 1909.
TIXERONT J., *Histoire des Dogmes* I. La Théologie anténicéenne éd. 6, Paris 1909.
TOLEDO F. DE, *Commentarii in prima XII capita Sacros. Jesu Christi Domini Nostri Evangelii secundum Lucam*, Venetiis 1600.
——, *In sacrosanctum Ioannis Evangelium commentarii*, Romae 1590.
Tolomeo, *Lettre à Flora*, ed. G. Quispel SCh vol. 24, Paris 1949.
S. Tomás de Aquino, *Opera Omnia* I/XVI, Romae 1882.
TORM F., Das Wort γνωστικός, ZnTW 35 (1936) 70-75.
TROJE L., *Adam und Zoe*, Sitz. Ber. der Heidelb. Akad. 17 Abh. 1916.
TURNER C. H., *Notes on the Adversus Praxean*, JTS 14 (1913) 556-564.
TURNER H. E. W., *The Pattern of Christian Truth*, London 1954.
Tzetzes, *Lycophronis Alexandra. II. Scholia*, ed. E. Scheer, Berlín 1908.

UEBERWEG FR. - PRAECHTER K., *Geschichte der Philosophie des Altertums*, ed. 11, Berlin 1920.
UNNIK W. C. van, *The Gospel of Truth and the New Testament*, apud Cross F. L., *The Jung Codex* 79-129.
USENER H., *Das Weihnachtsfest* I., Bonn 1889.
—— *Götternamen* ed. 3., Frankfurt/M. 1948.
——, cf. *Epicurea*.

VACHEROT E., *Histoire critique de l'École d'Alexandrie I/III*, Paris 1846-1851.

Vaillant A., *Le livre des Secrets d'Hénoch*, Paris 1952.
Verbeke G., *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à s. Augustin*, Paris 1945.
Verhoeven Th. L., *Studien over Tertullianus' Adversus Praxean, voornamelijk betrekking hebbende op Monarchia, Oikonomia, Probola in verband met de Triniteit* (dis. inaug. de la Univers. de Utrecht), Amsterdam 1948.
Vettius Valens, *Anthologiarum libri*, ed. W. Kroll, Berlin 1908.
——, CCAG tom V/2, Bruxelles 1906.
Victorino, cf. Mario Victorino.
Victricio de Rouen, *De laude sanctorum*, PL 20, 443 ss.
Vigilio ps., *Contra Varimadum Arianum*, PL 62, 351-434.
Villoison J. B. G., *Theologia physica Stoicorum apud Osann. Fr. ed. Cornuti*, Gottinga 1844.
Vitringa C., *Observationes Sacrae libb. I-VI*, Jenae 1708.
Völker W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.
——, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* [TU Bd. 57], Berlin 1952.
——, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
——, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* [TU Bd. 49/1], Leipzig 1939.
——, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932.
Vuippens J. de, *Le Paradis terrestre au troisième ciel* (Tesis), Paris-Fribourg 1925.

Wagner M., *Rufinus, the Translator* (dis.), Washington 1945.
Waitz H., *Die Pseudoklementinen* [TU Bd. 25/4], Leipzig 1904.
——, *Das Evangelium der XII Apostel*, ZNW 1912-1913.
——, *Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem*, Darmstadt 1901.
Waldschmidt E. - Lentz W., *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss. phil. - hist. Klasse Nr. 4, Berlin 1926.
Waszink J. H., *Observations on Tertullian's Treatise Against Hermogenes*, VC 9 (1955) 129-147.
——, cf. Tertuliano, *de anima*.
Wehrli F., *Zur Geschichte der Allegorischen Deutung Homers im Altertum* (diss.), Basilea 1928.
Weiswurm Alcuin A., *The Nature of Human Knowledge according to s. Gregory of Nyssa* (diss.), Washington 1952.
Weizsaecker C., *Die Theologie des M. Justinus*, Jahrbuch f. deutsche Theol. 12 (1867) 60-119.
Wendland P., *Die hellenistisch = römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1912.
——, *Quaestiones Musonianae*, Berlin 1886.
Werner M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941.
Westcott Br. F., *The Epistle to the Hebrews*, London 1892.
Wetter G. P., *Charis. - Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, Leipzig 1913.

—— *Phôs. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*, Uppsala 1915.
Widengren G., *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala 1946.
——, *The Ascension of the apostle and the heavenly book*, Uppsala 1950.
——, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean religion*, Uppsala 1945.
Wilson R. McL., *The Early History of the Exegesis of Gen.* 1.26, Studia Patristica II. (1957) 420-437.
Windisch H., *Der Barnabasbrief*, Tübingen 1920.
——, *Der Hebräerbrief*, Tübingen 1913.
Windischmann Fr., *Zoroastrien Studien*, Berlin 1863.
Witt R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937.
Wolf J. C., *Curae philologicae et criticae I/V*, Basileae 1741.
Wolfson H. A., *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, Harv. Theol. Rev. 45 (1952) 115-130.
——, *Philo I/II*², Cambridge (Mass.) 1948.
——, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.) 1956.

Zacarías de Mitilene, *Disputatio de mundi opificio*, PG 85, 1011-1144.
Zaehner R. C., *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.
Zahn Th., *Das Evangelium des Johannes*, ed. 5. y 6., Leipzig 1921.
——, *Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien*, FzGNTK II, Erlangen 1883.
——, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I/II*, Erlangen 1888-1892.
——, *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867.
——, *Supplementum Clementinum*, FzGNTK III, Erlangen 1884.
Zeller E., *Die Philosophie der Griechen* 6. ed., Leipzig 1920.
——, III/1 ed. 4., Leipzig 1909.
S. Zenón de Verona, *Tractatus*, ed. Ballerini PL 11, 253-528.
Zervos Chr., *Michel Psellos*, Paris 1920.
Ziegler K., *Plutarchos von Chaironea* (art. separ. de P.-W.), Stuttgart 1949.
Zorell F., *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, Paris 1911.
Zósimo, *De littera Omega*, apud Reitzenstein R., *Poimandres* 102-106; vers. franc. por Festugière RHT I. 263-273 ; comento parcial en Bidez-Cumont, *Mages Héllénisés* II. 243 ss.

INDICE DE ESCRITURA

ad Ephesios

ad Philippenses

ad Colossenses

1. ad Thessalonicenses

2. ad Thessalonicenses

1. ad Timotheum

ad Hebraeos

1. Petri

1. Johannis

Apocalypsis

INDICE DE AUTORES

INDICE DE MATERIAS Y TERMINOS TECNICOS

" ANALECTA GREGORIANA „

cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita

I. - Schwamm, H.: Magistri Ioannis de Ripa doctrina de praescientia divina. — 1930, in-8°, p. XII-228.

II. - Adamczyk, Stanislaus: De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis. — editio altera correcta, 1955, in-8°, p. XVI-152.

III. - Druwé, Eugenius S. J.: Prima forma inedita operis S. Anselmi « Cur Deus homo ». — Textus, cum Introductione et notis criticis — 1933, in-8°, p. XII-150.

IV. - Bidagor Ramon, S. I.: La « Iglesia Propria » en España. Estudio historico-canonico. — 1933, in-8°, p. XXII-176.

V. - Madoz, José S. I.: El concepto de la Tradición en S. Vincente de Lerins. — 1933, in-8°, p. 214.

VI. - Keeler Leo W. S. I., The Problem of Error from Plato to Kant. — 1934, in-8°, p. 284.

VII. - De Aldama J. A., S. J.: El Simbolo Toledano. — 1934, in-8°, pag. 167.

VIII. - Miscellanea iuridica Iustiniani et Gregorii IX legibus commemorandis, cura Pont. Úniv. Gregorianae edita. — 1935, in-8°, p. 185.

IX et X. - Miscellanea Vermeersch — Scritti pubblicati in onore del R. P. Arturo Vermeersch, S. I. — 2 vol., 1935, in-8° — I vol. p. XXIX-454; II vol. p. 406.

XI. - Bévenot M., S. J.: St. Cyprian's de Unitate. Chap. IV. — 1938, in-8°, p. LXXXV-79 et 6 tab.

XII. - Gómez Helin, L.: Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo. — 1938, in-8°, p. XII-191.

XIII. - Daniele, Ireneo: I documenti Costantiniani della « Vita Constantini » di Eusebio di Cesarea. — 1938, in-8°, p. 219.

XIV. - Villoslada, Riccardo G., S. I., Dr. Hist. Eccl.: La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522). — 1938, in-8°, p. XXVIII-468.

XV. - Villiger, Iohann, Dr. Hist. Eccl., Prof. in Fac. Theol. ad Lucernam: Das Bistum Basel zur Zeit Iohanns XXII., Benedikts XII, und Klemens VI. (1316-1352). — 1939, in-8°, pag. XXVIII-370.

XVI. - Schnitzler Th.: Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458. — 1938, p. IX-132, in 8°.

XVII. - Sheridan Ioannes Antonius.: Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogeri Baconis, O. F. M. — 1938, in-8°, pag. XVIII-176.

XVIII. - Boularand Ephrem S. I.: La venue de l'Homme à la foi d'après Saint Jean Chrysostome. — 1939, in-8°, p. 192.

XIX. - De Letter Prudentius S. I.: De ratione meriti secundum Sanctum Thomam. — 1939, in-8°, p. XVIII-152.

XX. - Haacke Gualterus: Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma. — 1939, in-8°, p. 150.

XXI. - González Severino, S. I., Prof. de Dogma en la Fac. Teol. de Comillas: La fórmula Μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa. — 1939, p. XX-146, in 8°

XXII. - Gosso Francesco, Dr. Hist. Eccl.: Vita economica delle Abbazie Piemontesi. (Sec. X-XIV). — 1940, in-8°, p. 216.

XXIII. - De Mañaricua Andrés E.: El matrimonio de los esclavos. — 1940, in-8°, p. 286.

XXIV. - Mazon Cándido S. I., Prof. de Derecho en la Pont. Universidad Gregoriana y en el Pont. Inst. Oriental: Las reglas de los religiosos, su obligacion y naturaleza juridica. — 1940, in-8°, p. XVI-360.

XXV. - Aguirre Elorriaga Manuel S. I.: El Abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830). — 1941, in-8°, p. VII-377.

XXVI. - Ghiron M.: Il matrimonio canonico degli italiani all'estero. 1941, in-8°, p. 164.

XXVII. - Reuter A., O. M. I.: Sancti Aurelii Augustini doctrina de Bonis Matrimonii. — 1942, in-8°, p. XII-276.

XXVIII. - Orbàn L.: Theologica Güntheriana et Concilium Vaticanum. — Vol. I, 1942, in-8°, p. 208 (Hoc volumen non venit separatim sed cum tota collectione).

XXIX. - La Compagnia di Gesù e le Scienze Sacre. — Conferenze commemorative del IV Centenario della fondazione della Compagnia di Gesù, tenute all'Università Gregoriana: 5-11 novembre 1941. — 1942, in-8°, p. 270.

XXX. - Bertrams W. S. I.: Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters. — Zweite verbesserte Auflage, 1950, in-8°, p. XVII-192.

XXXI. - D'Izzalini Luigi, O. F. M.: Il principio intellettivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino. pag. XVI-184, 1943, in-8°.

XXXII. - Smulders Pierre. S. I.: La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. — 1944, in-8° p. 300.

XXXIII. - Rambaldi Giuseppe, S. I.: L'oggetto dell'intenzione sacramentale, nei Teologi dei secoli XVI e XVII. — 1944, in-8°, p. 192.

XXXIV. - Muñoz P., S. I.: Introducción a la síntesis de San Augustín. 1945, in-8°, p. 351.

XXXV. - Galtier P., S. I.: Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs. 1945, p. 290, in-8°.

XXXVI. - Faller O., S. I.: De Priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis. p. XII-135, 1946, in-8°.

XXXVII. - D'Elia P. M., S. I.: Galileo in Cina. Relazioni attraverso il Collegio Romano tra Galileo e i gesuiti scienziati missionari in Cina (1612-1640) — p. XII-127; 1947, in-8°.

XXXVIII. - Alszeghy Z., S. I.: Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura. — 1946, p. 300, in-8°.

XXXIX. - Hoenen P., S. I.: La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin. — Editio altera, recognita et aucta, 1953, p. XII-384, in-8°.

XL. - Flick M., S. I.: L'attimo della giustificazione secondo San Tommaso. — 1947, p. 206, in-8°.

XLI. - Monachino V., S. I.: La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV. — 1947, in-8°, p. XX-442.

XLII. - Vollert C., S. I.: The Doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin. — 1947, 335, in-8°.

XLIII. - Hoenen P., S. I.: Recherches de logique formelle. La structure du système des syllogismes et de celui des sorites. La logique des notions « au moins » et « tout au plus ». — p. 384, 1947, in-8°.

XLIV. - Selvaggi Fil., S. I.: Dalla filosofia alla Tecnica. — La logica del potenziamento. — 1947, p. XII-278, in-8°.

XLV. - Klotzner Josef., Dr. Hist. Eccl.: Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk. — 1948, p. 300, in-8°.

XLVI. - Federici Giul. Ces., S. I.: Il principio animatore della Filosofia Vichiana. — 1948, in-8°, pag. 220.

XLVII. - Nanni Luigi: La Parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei secoli VIII-XIII — 1948, pp. XVI-234, in-8°.

XLVIII. - Asensio Felix, S. I.: « Misericordia et Veritas » — El hesed y'émet divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel. — 1948, pp. 344.

XLIX. - Ogiermann Helm. Aloysius, S. I.: Hegels Gottesbeweise. — 1948, pp. 230.

L. - Orban Ladislas: Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum. — Vol. II, 1949, in-8°, pag. 218.

LI. - Beck, G. J. Henry: The Pastoral Care of Souls in South-East France, during the Sixth Century. - 1950, in-8°, pag. LXXII-415.

LII. - Quadrio, Giuseppe, S. D. B.: Il Trattato « De Assumptione B. Mariae Virginis » dello pseudo Agostino, e il suo influsso nella teologia Assunzionistica latina. - 1951, in-8°, p. XVI-432.

LIII. - Schmidt, Herman A. P., S. I.: Liturgie et Langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente. - 1950, p. 212, in-8°.

LIV. - Galtier, Paul. S. I.: Aux origines du Sacrement de Pénitence. - 1951, p. XII-228, in-8°.

LV. - Broderick, John F., S. I.: The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England (1829-1847). - 1951, p. XXVIII-240, in-8°.

LVI. - Williams, Michael E.: The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity, as found in his Commentaries on Boethius. - 1951, p. XVI-134.

LVII. - Hanssens Ioannes M., S. I.: Aux origines de la Prière Liturgique - Nature et Genèse de l'office des Matines - 1952, p. VIII 180, in-8°.

LVIII. - Asensio, Felix, S. I.: Yahveh y su Pueblo - Contenido teológico en la historia bíblica de la elección. - 1953, p. 260 in-8°.

LIX. - De Haes, Paul: La Résurrection de Jésus, dans l'Apologétique des cinquante dernières années. - 1953, in-8°, p. XVI-320.

LX. - Mori, Elios Giuseppe (R. D.): Il motivo della Fede, da Gaetano a Suarez, con Appendice di Fonti Manoscritte. - 1953, in-8°, p. XVI-280.

LXI. - Laurin Joseph-Rhéal, O. M. I.: Orientations Maîtresses des Apologistes Chrétiens de 270 à 361. - 1954, in-8°, pp. VIII-500.

LXII. - Bernini Giuseppe, S. I.: Le Preghiere Penitenziali del Salterio. - 1953, in-8°, p. XXIV-324.

LXIII. - Hoenen Petrus, S. I.: De Noetica geometriae origine theoriae cognitionis - 1954; in-8°, pp. 300.

LXIV. - Courtney Francis, S. I.: Cardinal Robert Pullen († 1146) - An English Theologian of the twelfth Century - 1954, in-8°, p. XXIV-296.

LXV. - Orbe Antonio, S. I.: En los albores de la exegesis iohannea (Ioh. I. 3) (Estudios Valentiníanos vol. II). - 1955, in-8°, p. XXIV-400.

LXVI. - Villoslada Riccardo Garcia, S. I.: Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551), alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773) - 1954, in-8°, p. 360.

LXVII. - Studi Filosofici intorno all'Esistenza, all'Essere, al Trascendente. (Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pont. Università Gregoriana). - 1954, pp. VIII-352, in-8°.

LXVIII. - Problemi scelti di Teologia contemporanea. (Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pont. Università Gregoriana). - 1954, pp. 468, in-8°.

LXIX. - Questioni attuali di Diritto Canonico. (Relazioni lette nella Sezione di Diritto Canonico del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pont. Università Gregoriana). - 1954, pp. VIII-500, in-8°

LXX. - Studi sulla Chiesa antica e sull'Umanesimo. - (Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pontificia Università Gregoriana). - 1954, pp. VIII-314, in-8°.

LXXI. - Nuove Ricerche storiche sul Giansenismo. - (Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pontificia Università Gregoriana). - 1954, pp. XII-354, in-8°.

LXXII. - La Preghiera e il lavoro apostolico nelle Missioni. - Relazioni e comunicazioni lette nella Sezione di Missiologia del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pontificia Università Gregoriana. - 1954, pp. 160, in-8°.

LXXIII. - Da Veiga Coutinho, Lucio: Tradition et Histoire dans la Controverse Moderniste (1898-1910). - 1954, pp. XXIV-276.

LXXIV. - Coathalem, Hervé, S. I.: Le Parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII° siècle. - 1954, pp. VIII-140, in-8°.

LXXV. - Van Roo, William A., S. I.: Grace and Original Justice according to St. Thomas. - 1955, pp. VIII-220, in-8°.

LXXVI. - Bettray, Giov., S. V. D. - Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in Cina. - 1955, pp. VIII-300, in-8°

LXXVII. - Fecher, V. J., S. V. D.: A Study of the Movement For German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802). - 1955, p. XXXII-283, in-8°

LXXVIII. - Van den Baar, P.: Die Kirchliche Lehre der « Translatio Imperii Romani » bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. - 1955, p. XXII-154, in-8°.

LXXIX. - Belloli, Luigi - La Teologia dell'Assunzione corporea di Maria dalla definizione dell'Immacolata alla fine del sec. XIX. - 1956, p. XXVI-407, in-8°.

LXXX - Rasolo, L., S. J.: Le dilemme du concours divin: primat de l'essence ou primat de l'existence? - 1956, p. 134, in-8°.

LXXXI. - Alszeghy, Z., S. I.: Nova Creatura (La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo). - 1956, p. 285, in-8°.

LXXXII. - Francis A. Sullivan, S. I.: The Christology of Theodore of Mopsuestia. - 1956, p. VIII-299, in-8°.

LXXXIII. - Orbe Antonio, S. I.: Los primeros herejes ante la persecucion (Estudios Valentinianos, vol. V). - 1956, p. XII-320, in-8°.

LXXXIV. - Bortolotti Roberto, S. I.: La formazione degli effetti civili del matrimonio nel regime concordatario italiano. - 1956, p. VIII-192, in-8°.

LXXXV. - Fr. Domingo de Santa Teresa, O. C. D.: Juan de Valdés. - 1957, p. XLVIII-423, in-8°.

LXXXVI. - Setien, José M.: Naturaleza jurídica del estado di perfección en los Institutos Seculares. - 1957, p. XVIII-208, in-8°.

LXXXVII. - Molinari, Franco: Il Cardinale Beato Paolo Burali e la riforma tridentina di Piacenza (1568-1576). - 1957, p. XXIV-426, in-8°.

LXXXVIII. - Casey, Thomas F.: The Sacred Congregation de Propaganda Fide and the Revision of the First Provincial Council of Baltimore (1829-1830). - 1957. in-8°, p. XI-233.

LXXXIX. - Wright, John H., S. I.: The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas. - 1957, p. VIII-224, in-8°.

XC. - Asensio Félix, S. I.: El Dios de la Luz. Avances a través del A. Testamento 1958, in-8°, pp. 230.

XCI. - Gambasin Angelo: Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904).

XCII. - Wetter Friedrich: Die Lehre Benedikts vom intensiven Wachstum der Gotteschau.

XCIII. - Gómez Caffarena José, S. I.: Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante. - 1958, in-8°, pp. XII-292.

XCIV. - Lotz J.-B. S. J.: De operatione humana methodo transcendentali explicata. 1958, in-8°, pp. XXIV-228.

XCV. - Egaña Antonio de, S. I.: La teoría del Regio Vicariato español en India. 1958, in-8°, pp. XXVIII-314.

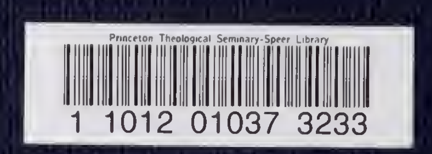
XCVI. - Rimoldi Antonio: L'Apostolo San Pietro nella chiesa primitiva, dalle origini al Concilio di Calcedonia.

XCVII. - De Simone Raffaele: Missioni, repressione e tolleranza tra i Valdesi del Piemonte dal 1559 al 1562.

XCVIII. - Bennett Austin: The Functions of the Archbishop of Canterbury, an Historico-Juridical study.

XCIX-C. - Orbe Antonio, S. I.: Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. (Estudios Valentinianos I).

[illegible]


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01037 3233